اثنوجرافيا المجتمعات الافريقية

الأستاذ الدكتور

أحمد أبو زيد

أستاذ الانتروبولوجيا

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتورة

مرفت العشماوى عثمان

أستاذ مساعد الانتروبولوجيا

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتورة

فادية فؤاد حميدو

مدرس الانتروبولوجيا

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أنثوجرافيا المجتمعات الإفريقية

الأستاذ الدكتور

أحمد أبو زيد

أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

دكتورة

مرفت العشماوي عثمان

أستاذ مساعد الأنثروبولوجيا

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتورة

فادية فؤاد حميدو

مدرس الأنثروبولوجيا

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠١٢



عدد الصفحات: 320
المؤلف: أ.د. أحمد أبو زيد – د. مرفت العشماوي عثمان
د. فادية فؤاد حميدو
عنوان الكتاب: الأوعية المرجعية العامة في المكتبات ومراكز المعلومات
رقم الإيداع:

الإدارة: ٣٦ ش سوتير - الأزريطة - أمام كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية
جمهورية مصر العربية
تليفون: 00203 48 70 163
فاكس: 00203 48 30 454
محمول: 002 0122 1666 193
الفرع: ٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - الإسكندرية

Email: darelmaarefa@gmail.com
d_maarefa@yahoo.com
Web site: www.darelmaarefa.com

مُحتويات الكِتاب

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

مقدمة

أفريقيا هي ثاني أكبر قارات العالم من حيث المساحة، وعدد السكان، وتأتي في المرتبة الثانية بعد آسيا. ويحد القارة من الشمال البحر المتوسط، وتحدها قناة السويس والبحر الأحمر من جهة الشمال الشرقي، بينما يحدها المحيط الهندي من الجنوب الشرقي والشرق، والمحيط الأطلنطي من الغرب.

هذا الموقع المتوسط هو الذي أعطى قارة أفريقيا أهمية كبرى بين قارات العالم، علاوة على ذلك كانت هذه القارة مطمعاً للمستعمرين نظراً لوجود بعض الثروات الطبيعية والمعادن بها. وتعتبر قارة أفريقيا من أقدم المناطق المأهولة بالسكان، وأكد على ذلك بعض علماء الأنثروبولوجيا من خلال الحفريات والأدلة ... قال داروين "من الأرجح أن أصولنا الإنسانية الأولى عاشت في القارة الإفريقية لا في غيرها من القارات.[1]

ويهمنا أن نشير إلى موقع أفريقيا، وأين هي من الإطار العالمي.

تحتل أفريقيا – بين القارات– مكاناً متوسطاً أثرت في دول حولها وتأثرت بها. إلا أن بعض الرحالة والمبشرين وبعض علماء الأنثروبولوجيا الأوائل ظلموا هذه القارة عندما أشاروا إليها على أنها قارة متخلفة عن الركب الحضاري، وأنها قارة مظلمة ومجهولة وجاءت دراساتهم سريعة وغير عميقة حيث كانت انطباعات أولية. ويرجع الفضل إلى علماء الأنثروبولوجيا الذين قاموا بدراسات حقلية مركزة داخل المجتمعات الإفريقية إلى سير غور هذه المجتمعات وإنصاف القارة ككل بأن لها ثقافة وإنجازات خاصة بها. وتبدو أهمية أفريقيا في القيمة الاقتصادية لعديد من النباتات، كما شهدت القارة ثقافة عريقة بكل ما فيها من فنون.

---

(١) ملفل هيرسوكوفتش، العنصر الإنساني في التطور الإفريقي، ترجمة جمال محمد احمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٤٥.

وعن القيمة الاقتصادية للقارة أكد بعض الباحثين أن زراعة الأرز وأصناف من الذرة وأنواع من درنات اليام ونباتات الزيت كالسمسم وغيرها كلها زرعت في الساحل الغربي من القارة. وأن الزراعة نفسها عرفت في السودان الغربي "قبل أن تنتشر من آسيا فتجيء حوض النيل الأسفل".(١)

وعلى ذلك يكون للقارة الإفريقية السبق في بعض الحاصلات الزراعية، كما كان للفنون الإفريقية أثر على تلك التي عُرفت في أوروبا، وخير دليل على هذا موسيقى الجاز والسامبا والرومبا أصولها أفريقية أخذها الغرب ثم رجعت مرة أخرى إلى القارة الأم.

يعتبر الفن من أكثر مظاهر الثقافة انتشاراً في المجتمعات الإفريقية، ويميل الإنسان الإفريقي إلى التعبير عن إحساسه بالجمال، ومن أمثلة الفنون الإفريقية: الموسيقى والتصوير وفن النحن والرقص وكتابة القصص.

ترتبط الموسيقى في أفريقيا بالثقافة السائدة في المجتمعات القبلية هناك، ولا يمكن عزلها – وكل مجالات الفنون– عن مظاهر الحياة اليومية، حيث يعتبر الفن جزءاً لا يتجزا من تلك الحياة.(٢) كما أن الموسيقى في المجتمعات الإفريقية وسيلة للاتصال ونقل الوسائل والمعلومات عبر المسافات الشاسعة، بمعنى أن التعبير الموسيقي هنا هو ظاهرة لغوية، وتعتبر من أهم الظواهر التي جذبت انتباه الرحالة الذين زاروا إفريقيا في القرن التاسع عشر، ثم انتقل هذا الاهتمام منهم إلى عدد من الأنثروبولوجين. كما أن أنماط التعبير الموسيقي عند الشعوب الإفريقية أنماط معقدة وترتبط بكل مجالات الحياة.(٣) وعلى الذين يحسبون أن أفريقيا أخذت ولم تعط العالم شيئاً من ثقافة، أن ينظروا إلى موسيقاها وفنونها في الحكاية وإلى فنون النحت والتصوير والشغل على الحطب.

ففي مطلع القرن العشرين ظهرت في أوروبا موجة من الانبهار بروعة

---

(١) ملفل هيرسوكوفتش، المرجع السابق، ص ص ٢٥–٢٦.
(٢) عالم الفكر، المجلد السادس: العدد الأول: ابريل، مايو، يونيو، ١٩٧٥. ص ص ٥–٦.
(٣) عالم الفكر، نفس المرجع، ص ص ٨–١٠.

الفن الأفريقي وخاصة فن النحت، الأمر الذي أدى إلى إعطاء أبعاد جديدة في فهم وتقييم الإنسان الإفريقي والحضارة الإفريقية. كما بدلت –إلى حد ما– الدراسات العلمية الجادة والمعارض الفنية العديدة نظرة التفوق العنصري والاستعلاء الحضاري التي كان ينظر بها الإنسان الأوروبي الأبيض إلى أخيه الإنسان الإفريقي الأسود، حيث صدرت بعد الحرب العالمية الثانية دراسات عديدة تقدم المزيد من المعرفة والإدراك لخصائص الفن الإفريقي والحياة الإفريقية.(١)

كما يوجد في القارة الإفريقية العديد من اللغات واللهجات المحلية التي تعرضت للتغيير عندما دخل الرجل الأوربي أفريقيا وحدث نوع من الاحتكاك الثقافي بين ثقافته وثقافة الرجل الإفريقي، أدى هذا الاحتكاك إلى الآخذ والعطاء بين الثقافتين بالإضافة إلى أخذ العادات والتقاليد والقيم السائدة والتأثر بها. فهذه القارة أعطت للعالم شيئاً من ثقافتها، وأخذت عنه.

لقد شغل الباحثون أنفسهم كثيراً بالأثر الذي تركته أوروبا على القارة الإفريقية، ولكن أثر أفريقيا على العالم خارجة، لم يلق من عناية الباحثين إلا القليل، علينا أن أردنا صورة كاملة لوضع أفريقيا الكامل في العالم أن ننظر إلى التيارين الثقافيين معاً الخارج من القارة والداخل إليها.(٢)

إن نمو الثقافات وحضارات العالم القديم، تتغير كل حين وتتجدد، وتقدم الزمن بالحضارة الإنسانية أدى إلى تغييرات مضطردة في العالم كله وفي إفريقيا.(٣) كما أن هناك تيارات ثقافية وحضارية تركت آثارها الواضحة القوية على وجه القارة جنوب الصحراء لكنها لم تلق العناية التي كان ينبغي لها أن تكون من الذين عكفوا على قراءة التاريخ الإفريقي وما بأيديهم من آثار وتقاليد.

كانت أفريقيا مهداً للثقافة والحضارة، كما كانت مهداً للإنسان. كما

---

(١) عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثالث، الفن الإفريقي "النحت" ص ص ٢٦١–٢٦٢.

(٢) ملفل هيرسوكوفتش، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٥٨.

كان للإنسان الإفريقي فلسفة ونمط تفكيره الذي ارتبط بالعالم الذي يحيط به، حيث يؤمن بوحدة العالم من حوله وانطبع ذلك على أنساق الفكر لديه... كيف ينظر إلى ذاته، وإلى العالم من حوله، وإلى الكون. الله هو الكائن الإسمي، ينظر الإنسان الإفريقي إلى العالم على أنه تدرج هرمي للقوى الحيوية يمثل فيه الإنسان القوة التي تصل الأشياء الجامدة بعالم القوى الروحية العلوي. وهذا يجعل منه تحركاً للقوى الروحية وهدفاً لها في آن معاً... فالحياة وحدة حيوية وأن البشر ليسوا سوى نقطة على دائرة الحياة الكونية.(١)

هكذا اتسمت الثقافة الإفريقية بخصائص تميزها عما عداها وهذا هو الفنان الإفريقي صاحب القيم الجمالية من نقش ونحت وحضر توارثها من أجداده، وهو صانع التماثيل من الحجر والمعادن، كما تم اكتشاف الموسيقى الإفريقية مثلما اكتشفت ديانات وفنون إفريقيا. كما ظهرت عدة دراسات وبحوث تكلمت عن: "أثر أفريقيا على موسيقى الأمريكتين" تلك التي تختلف عن الموسيقى الأوربية.(٢) كما عرفت القارة الإفريقية الأدب الإفريقي، حيث أطلت على العالم حولها قصصاً وأشعاراً بعضها يروى أساطير وحكايات، وكان الأدب الإفريقي يعرف بأنه أدب اكتشاف.(٣)

وفي أواخر القرن التاسع عشر، اشتركت القوى الإمبريالية في حملة تزاحم كبرى وقامت باحتلال معظم القارة، وتحويل العديد من الدول إلى دولة محتلة، واستمر الحكم الاستعماري من قبل الأوروبين حتى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عندما حصلت بعض الدول المحتلة تدريجياً على الاستقلال الرسمي، وذلك بعد فترة من الاستعمار. وعدم الاستقرار والفساد والعنف والتسلط. تعرضت القارة فيما بعد لعمليات التغير الاجتماعي الذي طرأ عليها بأكملها عندما كافحت بعض المجتمعات في عزم وإصرار من أجل تحقيق مبدأ تقرير المصير، والتحرر من القيود الاقتصادية التي جعلت مواردها خاضعة لمصالح

---

(١) سليمان س. ينايخ، الكون في الفكر الإفريقي، رسالة اليونسكو، العدد ٢٤٩ – فبراير ١٩٨٢، ص ص ٢٧، ٢٨.

(٢) ملفل هيرسوكوفتش، مرجع سابق، ص ص ٤٦١–٤٦٢.

(٣) نفس المرجع، ص ص ٤٦٥–٤٦٩.

الدول الاستعمارية، كما أنها أخذت تعمل بكل قوة على استغلال القوى المادية والاجتماعية لمصلحة شعوبها، وجاء ميثاق الأمم المتحدة مؤكداً مبادئ حقوق الإنسان، والمساواة في الحقوق بين الأمم صغيرها وكبيرها، وتوفير أساس التقدم والكرامة لجميع شعوب العالم.(١)

كانت الحرب العالمية الثانية حاسمة في إجراء التغييرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في القارة الإفريقية المستعمرة، تلك التغييرات تمثلت في التصنيع، ونشأة المدن، والتغير في التراكيب التقليدية والاجتماعية، وتطور المدارس والجامعات في القارة، واستغلال الثروات المعدنية والانتفاع بمساقط المياه. كما ظهر بعض الأحزاب السياسية التي تقوم على الإحساس بالوطنية، تعززها ثقافة مميزة عبر عنها الإفريقيون في ظهور الشخصية الإفريقية (ونمو القوميات). كان هذا هو الإحساس العام الذي صاحب انتهاء الحرب العالمية الثانية في أفريقيا، والذي أثار الشعور بالقومية في كل مكان بالقارة، وكان هذا الشعور يعني أن الحياة في ظل القومية الإفريقية سوف تكون حياة أفضل.(٢)

ويعتبر القرن العشرين هو قرن تقرير المصير للشعوب الإفريقية، التي ذكرت ضمن إطار التاريخ العالمي، وسارت نحو نهاية عند النفوذ الاستعماري الذي ظل أربعة قرون في القارة. وأصبحت أفريقيا تنظر بأفق أوسع نحو التغيير سواءً من الناحية الجغرافية والسكانية أو الناحية الاقتصادية والسياسية. وذلك بهدف تقويض النظام الاستعماري، والتحرر من سلطته وتسلطه، وتكوين ما يسمى بالقومية الإفريقية.(٣) ومن ثم شهد القرن العشرين ليس فقط خروج الأفارقة ومن عزلتهم، بل شهد أيضاً توصلهم إلى تحديد قدراتهم وإمكانياتهم بالنسبة للعالم كله، ومن ثم تحديد أهدافهم والمطالبة بها إزاء بقية أجزاء العالم. وبهذا تبلورت "الشخصية – الإفريقية" نتيجة لإنبعاث ونهضة أفريقيا في

---

(١) س. ج. سليجمان، السلالات البشرية في أفريقيا، ترجمة يوسف خليل، مراجعة محمد محمود الصياد، مكتبة العالم العربي، القاهرة، ١٩٥٩، ص ص ٦، ٧.

(٢) عالم الفكر، إفريقيا في التاريخ المعاصر، المجلد الحادي عشر، العدد الأول: إبريل، مايو، يونيو، ١٩٨٠، ص ٣١٥.

(٣) ملفل هيرسوكوفتش، مرجع سابق، ص ص٢٩٩، ٣٠٤.

القرن العشرين.[1] وقد يرجع السبب في هذا إلى عدة عوامل هي: التعليم الأوربي الي تلقاه الإفريقيين، والسياسات الإدارية للدول المستعمرة، كما كان لعامل التحضر ونمو المدن الجديدة وظهور المنظمات التطوعية التي دعت إلى الاتجاه للتحرر وازدياد العاطفة القومية، وأصبح يتردد مصطلحات مثل "الشخصية الإفريقية" و"الوحدة الإفريقية" التي كان قد سلبهم اياه النفوذ الأجنبي.[2]

وعلى الرغم من مساوئ الاستعمار في القارة الإفريقية، فإن فضلة على الرجل الإفريقي لا يمكن إغفاله في تعلم هذا الرجل بعض المهارات من ذلك المستعمر وإتقان لها.

ومنذ ذلك الحين واستطاع الإنسان الإفريقي أن يحقق لنفسه مكاناً فعالاً بين الأمم، وجذب أنظار الباحثين الأوربين الذين حاولوا الكتابة عن أفريقيا وسكانها، ووصف القارة إيكولوجياً وحضارياً وثقافياً. ومن ثم نشرت آلاف البحوث العلمية والأدبية عن تلك القارة التي كان لها الفضل في تخليص تلك النظرة الواهية عن أن أفريقيا قارة متخلفة. ولقد قالت بعض دول اوروبا أن أفريقيا لم تعد سطراً في صفحة من كتاب ولكنها الآن عنصراً هاماً من عناصر السياسة العالمية فاعل ... وهؤلاء مارأوا أفريقيا إلا مصدراً للخامات من نحاس وماس وذهب وقطن وكاكاو وغيرها ويرجع إليها الفضل في صنع الولايات المتحدة وأوروبا منذ القرن الماضي.

---

(١) عالم الفكر، أفريقيا في التاريخ المعاصر، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، إبريل، مايو، يونيو، ١٩٨٠، ص ٣١٤.

(٢) ملفل هيرسوكوفتش، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

الفصل الأول

الأثنوجرافيا وبدايات البحث الأثنوجرافي في الثقافة الإفريقية

الفصل الأول

الأثنوجرافيا وبدايات البحث الأثنوجرافي في الثقافة الإفريقية*

مفهوم الأثنوجرافيا

الأثنوجرافيا تُشكل الأساس الذي تقوم عليه الدراسات الأنثروبولوجية وتشتق لفظة أثنوجرافيا Ethnography من المقطعين اليونانيين "اثنوس Ethnos يعني سلالة أو ناس أو شعب وجرافين graphein بمعنى يكتب وعلى هذا يكون المعنى الحرفي لكلمة "أثنوجرافيا" هو "الكتابة عن الشعوب" ويشير هذا المصطلح إلى الدراسة الوصفية للمجتمعات البشرية Descriptive study وقد كانت معظم الكتابات الأثنوجرافية المبكرة تعتمد كلية على تقارير الرحالة والمبشرين والتجار والعكسريين.[١]

ومن أكثر تعريفات الأثنوجرافيا شيوعاً هذا التعريف الذي قدمه لنا Peter Hammond في كتابه Culture and Social Anthropology وهي الوصف الموضوعي المباشر لثقافة ما فالاصطلاح يعني وصف لحياة شعب أو جماعة ما.[٢]

وتعني الأثنوجرافيا أيضاً بدراسة المظاهر المادية والثقافية للجماعة في مختلف الأمكنة والأزمنة والتي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على بيئته الطبيعية ومحاولة استغلال مواردها في سبيل قضاء حاجاته الأولية والضرورية

---

* كتب هذا الفصل د. ميرفت العشماوي عثمان العشماوي، أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد بكلية الآداب– جامعة الإسكندرية.

(١) حمدي عباس، "في الأنثروبولوجيا وفروعها" "في"، محمد عباس إبراهيم، ٢٠٠٨، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ص ٣٤.

(٢) فاروق مصطفى إسماعيل، ١٩٨٠. اثنوجرافيا الأنقسنا. دراسة أنثروبولوجية في منطقة باو، مطابع دار النشر الجامعي، الإسكندرية، ص ٩.

والاجتماعية ولذلك فإن في مقدمة ما تعني به الاثنوجرافيا المواضيع المادية التي تصور التقدم التكنولوجي العام الذي يظهر ديناميكية العقل الإنساني في محاولته السيطرة على الطبيعة.(١)

والأثنوجرافيا هي استراتيجية خاصة في البحث الحقلي من حيث أسلوب وطريقة البحث التي يختص بها الأثنوجرافيون ومن حيث نوع المادة التي يتم الحصول عليها وطريقة تسجيلها وعرضها وقواعد نشرها وهي في جوهرها عملية وصف وتسجيل مباشر للمظاهر المادية التي تعبر عن الإطار الخارجي للتنظيم الاجتماعية والأنماط الثقافية في جماعة أو مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة (وقت إجراء الدراسة الحقلية) أو من خلال الوثائق التاريخية المتاحة. وهي لا تستند إلى نظرية اجتماعية لتحليل النظم والأنساق الاجتماعية ولا تهتم بعقد المقارنات ولكنها مرحلة ضرورية في الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية يقوم بها باحثون مدربون متمرسون ولديهم قدرات واستعدادات خاصة يمكن تنميتها بالتدريب المستمر على جمع المادة.

وقد تكون الأثنوجرافيا ذات إطاراً مرجعياً إقليمياً بحيث تعبر عن منطقة معينة –مثل أثنوجرافيا العالم العربي– أثنوجرافيا المجتمعات الإفريقية – أثنوجرافيا البحر المتوسط – الأثنوجرافيا البولينيزية.(٢)

البدايات المبكرة للعمل الأثنوجرافي

نستطيع أن نرجع بدايات العمل الاثنوجرافي إلى المفكر اليوناني هيرودوت كملاحظ جيد للعديد من الملاحظات التي قام بتسجيلها والتي اشتملت على عديد من جوانب أنشطة الإنسان في المأثورات والحكم والتعاقدات الاقتصادية والأعراف، ووضعه للعادات والمعتقدات والملابس والأسلحة الحربية وشعائر الدين والمحرمات وطرق الدفن وبناء المزارات والهياكل الدينية وإقامة السكان في المدن

(١) أحمد زكي بدر، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ١٩٧٨. ساحة رياض الصلح، بيروت.، ص١٤٠.

(٢) نادية أحمد محمد، "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" "في" نخبة من أعضاء هيئة التدريس، ٢٠١٠، الأنثروبولوجيا : وعلم الإنسان، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ص ص٦٨، ٦٩.

وعلاقة الإنسان بالأراضي وإنتاجيتها والقوارب وأنواعها وغيرها من المظاهر الثقافية والاجتماعية. هذا وقد وضعت تلك الاهتمامات هيرودوت في زمرة الأنثولوجيين المبكرين لاسيما انه كان ينتقي اقوال الإخباريين ويعمل على تخليصها من العناصر الذاتية، وقد توحي النظرة الأولى لتراث الفكر اليوناني أن العلماء اليونانيين لم يهتموا بدراسة الإنسان ضمن اهتمامهم بدراسة الكون وظواهره المختلفة، وهي تلك الاهتمامات المنطقية التي قامت عليها فيما بعد الدراسات الإنسانية.(١)

وفي القرن الخامس عشر الميلادي جاءت حركة الرحالة والمبشرين والذين كانوا يصفون البدائيين الذين اتصلوا بهم كما لو كانوا لا يملكون شيئاً يخول لهم حق الانتساب إلى الجنس البشري غير مجرد النطق على ما يقول سير جون تشاردن John Chardin عن الجراكسه الذين جاب بلادهم في عام ١٦٧١ أو انهم لا يختلفون عن الوحوش إلا قليلاً عن ما يقول الأب ستانيسلاوس Stainslaus عن هنود بيرو Peru الذين زارهم عام ١٦٩٨. وكتب الرحلات القديمة سواء كانت تصور الرجل البدائي في صورة الجلف الخشن او في صورة الإنسان النبيل الرقيق مليئة كلها على العموم بالأحكام والتخيلات والأكاذيب والافتراءات والأحكام غير الدقيقة. ومن الإنصاف القول ان اخلاق الرحالة نفسه ومزاجه الشخصي وطباعه كان لها دخل كبير فيما يكتبه وإنه ابتداء من القرن السادس عشر كانت تظهر بين الفينة والفينة كتب تصف الحياة البدائية بطريقة رصينة تلتزم الواقع ومن ذلك ما كتبه اندرو باتل Andrew Battel الإنجليزي عن سكان الكنغو وما كتبه القسيس البرتغالي جيروم لوبو Jerom Lobo عن الأحباش ووليام بوسمان William Bosman عن سكان غانا (ساحل الذهب).

وحين كان هؤلاء الرحالة من الأوروبيين يتجاوزون حد الوصف البحت والأحكام الشخصية فإنهم كانوا يهدفون إلى إظهار أوجه الشبه بين الشعوب

---

(١) محمد عباس ابراهيم، "الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية وأهميتها"، "في" محمد عباس ابراهيم، ٢٠٠٧، الأنثروبولوجية في المجالات النظرية والتطبيقية، ص٣٤.

البدائية التي يقرأون عنها في الكتب وذلك بقصد أن يبينوا أن الثقافات العليا كانت تؤثر في الثقافات الدنيا خلال كل عصور التاريخ. وهكذا يعقد الأب لافيتو كثير من المقارنات بين قبائل الهيرون والإيروكواي من ناحية واليهود والمسيحيين الأوائل وأهالي أسبرطة وكريت والمصريين القدماء من الناحية الأخرى.(١)

ومنذ منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر كانت معلوماتنا عن الشعوب البدائية قد زادت زيادة كبيرة. كما اتسع نطاق الاستعمار الأوروبي وتوطدت أقدام الحكم البريطاني في الهند وتم استيطان المهاجرين في كل من استراليا ونيوزيلنده وجنوب افريقيا وقد بدأ الوصف الأثنوجرافي لشعوب هذه المناطق كلها يتخذ طابعاً جديداً يختلف عن أقاصيص وحكايات الرحالة ويظهر في شكل دراسات مفصلة على أيدي المبشرين والحكام حيث كان أمامهم فرص أفضل للملاحظة وكانوا يتمتعون بثقافة أعلى من ثقافة الرحالة وقد تبين أن كثيراً من الأفكار المسلم بها عن الشعوب البدائية كانت غير صحيحة وإن المعلومات الجديدة كانت كافية وصالحة لأن يشيد عليها علماء القرن التاسع عشر من أمثال مورجان وماكلينان وتايور وغيرهم علما مستقلا بذاته يكرس نفسه لدراسة المجتمعات البدائية، كما أنها مكنت العلماء أن يخضعوا تلك التأملات النظرية للفحص والاختبار وأن يضعوا فروضاً جديدة تقوم على أساس متين من الحقائق الأثنوجرافية.(٢)

ولقد كان الأنثروبولوجيون الأوائل يعتمدون كما قلت من قبل على تقارير وكتابات الرحالة والمبشرين وكانت هؤلاء تنقصهم الخبرة والمران الكافيان لضبط اللاحظ وكانت معظم ملاحظاتهم تنصب على العادات الغريبة غير المألوفة دون غيرها أي أنهم لم يكونوا من وجهة النظر العلمية يعرفون كيف يلاحظون أو ماذا يلاحظون. والشيء الذي يسترعى الانتباه حقاً

---

(١) إيفانز بريتشارد، ١٩٧٥. الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الخامسة، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ص ص ٨٨، ٨٩.

(٢) إدوارد إيفانز بريتشارد، مرجع سبق ذكره، ص ص ٨٨-٩٠.

هو أن العدد الأكبر من علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر من أمثال فريزر Frazer وماكليمان MeLeman والأب شميت Schmidt لم يخطر ببالهم أن يزوروا إحدى تلك القبائل البدائية التي يكتبون عنها وما يقال عن هؤلاء يصدق على دوركاييم DurKheim الذي أثرت نظرياته تأثيراً كبيراً جداً في تطور وتفكير رادكليف براون ومدرسته. أما علماء الأنثروبولوجية الأوائل من أمثال تايلور وباستيان Bastien الذي قاموا برحلات كثيرة. زاروا أثناءها عدد كبيراً من الشعوب والقبائل البدائية فلم يقم واحد منهم بدراسة منهجية مركزة Instensive لأي شعب منها على وجه التخصيص.(١)

ولقد أصبحت الفكرة القائلة بأنه يتعين على الأنثروبولوجي أن يبحث بنفسه عن البيانات التي تحتاج إليها دراساته بدلاً من الاعتماد على كتابات الرحالة والمبشرين شائعة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وقد قام فرانز بواس Boas بدراسات بين الإسكيمو عام ١٨٨٣-١٨٨٤ ثم قام في إنجلترا هادون على رأس بعثة جامعة كمبردج لدراسة مضايف جزر توريس Torres Straits Islands في المحيط الهادي (الواقعة بين غينيا وشمالي استراليا) ١٨٩٨-١٨٩٩ وكانت هذه الرحلة مميزة في تشكيل الأنثروبولوجيا كعلم يحتاج إلى التخصص ويعتمد على الخبرة الحقلية باعتبارها عنصراً جوهرياً في تمرين الطلاب والدارسين لهذا العلم.(٢)

ومن الطريف أنه لم يكن بين أعضاء هذه البعثة أحد من علماء الأنثروبولوجيا المتخصصين. وإن كانت نتائج هذه البعثة من الناحية الأنثروبولوجية ودراسة العادات والتقاليد هناك كانت باهرة رغم أنهم لم يكونوا يقصدون دراستها. فقد كان رئيس البعثة هادون A.C. Haddon من علماء الحيوان (والكائنات البحرية) وكان زيفرز Rivers طبيباً وعالماً نفسياً. وسليجمان C.G. Seligman الذي تخصص في الباثولوجيا والأمراض

---

(١) أحمد أبو زيد، ١٩٥٦، الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، المجلد العاشر، حوليات كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ص٩٥.

(٢) محمد علي محمد، ١٩٨٣، علم الاجتماع والمنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ص ص٢٥٧، ٢٥٨.

المتوطنة وهو المسئول عن توجيه ايفانز بريتشارد إلى دراسة الشعوب والقبائل النيلية.[1]

مركب الماشية

ومن المفهومات التي حظيت باهتمام الكثير من العلماء من الذين قاموا بدراسة المجتمعات الإفريقية مصطلح مركب الماشية Cattle Complex الذي يتمثل في اعتماد مجموعة من القبائل التي تسكن في شرق إفريقيا (يوغنده، كينيا، تنجانيقا) وفي جنوب السودان وفي بعض مناطق افريقيا الوسطى على الماشية بحيث يعتبر رعي الأبقار اهم السمات المميزة لثقافة هذه الشعوب. ولقد بلغ من حب الناس للماشية وامتلاكها ان اصبحت أعداد الأبقار في معظم المناطق هناك اكثر بكثير من إمكانات المراعي مما اصاب الماشية ذاتها بالهزال والضعف الشديد لقلة الحشائش التي تتغذى عليها ومع ذلك لم تصرف تلك الصعوبة الناس عن الإقبال الشديد على امتلاك مزيد من الماشية والتجائهم في سبيل الحصول عليها إلى شن الإغارات والحروب على القبائل المجاورة لسرقة ابقارهم. وقد بلغ من اهمية الماشية في حياة الناس ان منزلة الرجل الاجتماعية تقاس بعدد رءوس الأبقار التي يملكها وأنهم ينظرون بعين الاحتقار إلى الشخص الذي لا يملك شيئاً منها، بل انهم لا يعتبرونه عضواً في المجتمع.

وقد يكفي للتدليل على مدى تعقد هذه السمة الثقافية ان نشير إلى أهمية الماشية في ثقافة الناندي Nandi في كينيا. فاللحم يؤلف عنصراً هاماً في طعامهم إلى جانب ذلك يعتمدون في غذائهم ايضاً على اللبن والدم الذي يحصلون عليه عن طريق قطع احد الشرايين في عنق البقرة ثم منع تدفق الدم بعد أن يحصلوا على كفايتهم منه بوضع قطعة من الطين أو الروث على مكان الجرح. ويتمتع اللبن والعشب والروث في نظر الأهالي هناك بدرجة عالية من القداسة فهم لا يقطعون العشب من فوق الأرض او ينتزعونه منها انتزاعاً لأن في ذلك إضراراً به كما أنه يؤدي إلى تدنيسه وبالتالي قد يدنس الماشية التي تأكله. فإذا لم

(١) احمد ابو زيد، ١٩٥٦، مرجع سبق ذكره، ص٩٦.

يكن هناك بد من قطع العشب لسبب من الأسباب قامت المرأة بذلك على أساس أنها هي نفسها مخلوق أقل طهارة من الرجل. ولكنهم لا يرون في الوقت نفسه ما يمنع من إحراق العشب بالنار الطاهرة التي تطهر الأشياء. كذلك يعتقد النانديّ إن من الخطأ بل ومن الإثم ضرب الماشية بأعواد العشب التي تعتبر الغذاء الطبيعي لها ويرون في ذلك إهداراً لكرامة العشب والماشية على السواء.

وتتمثل قداسة اللبن عندهم في اعتباره القربان الطبيعي الذي يمكن تقديمه لأرواح الموتى وفي أن الرجل وهو أعلى منزلة من المرأة وأكثر طهراً منها هو الذي يتولى حلب الأبقار. فإذا حدث أن تبولت البقرة أثناء عملية الحلب غسل الرجل يديه بالبول ثم عاد إلى الحلب بعد أن تكون يداه قد اكتسبتا كثيراً من البركة التي يحتوي عليها البول. أما قداسة الروث فتظهر في استخدامه كمرهم لمعالجة الجروح. والواقع أن أهمية البقرة في ثقافة النانديّ تتعدى ذلك إلى كثير من مجالات الحياة الأخرى وتظهر أهميتها في أن معظم أحاديث الناس اليومية تدور حول الماشية والعشب، كما أن الشبان أنفسهم يتخذون منها وسيلة للتحبب إلى الفتيات. بل إن أول عمل جدي يمارسه الشبان بعد البلوغ هو الاشتراك في الإغارة على مخيمات القبائل المعادية لسرقة الأبقار ويتخذون من ذلك العمل وسيلة ليس فقط لإظهار شجاعتهم أو حتى التقرب إلى الفتيات بل أنهم ينظرون إليه أيضاً على أنه هو الخطوة الأساسية التي تؤكد عضويتهم في المجتمع القبلي وانتماءهم بالفعل إليه. كذلك تؤلف الماشية هناك العنصر الأساسي في المهر والدية عند القتل. كما أنها وسيلة للتهادي بين الأقارب والأصدقاء ومن الطريف أن نجد أن كثيراً من أسماء الأشخاص عند النانديّ مستمد من الماشية أو من بعض صفاتها فمن الأسماء الشائعة هناك (فم العجل) أو (البقرة الحمراء) أو (الثور الأبيض) وما إلى ذلك كما أن أكبر قبيلة في بلاد النانديّ هي قبيلة موى Moi ومعناها العجل. والواقع أن معظم هذه الملامح توجد لدى كل شعوب المنطقة التي أطلق عليها هرسكوفتز Herskovits لذلك اسم منطقة مركب الماشية.

ونجد دراسة تفصيلية لدور الماشية في ثقافة النوير في الفصل الأول من كتاب إيفانز بريتشارد النوير The Nuer حيث يذكر أنه في المناطق التي

دخل إليها التصنيع وقامت فيها صناعة التعدين في أواسط وشرق أفريقيا وهاجر كثير من الأهالي من مناطقهم الأصلية إلى مراكز العمل الجديدة، فإن العمال المهاجرين ينفقون معظم مدخراتهم في شراء الماشية استعداداً لليوم الذي يعودون فيه إلى ديارهم، ومما له دلالة في هذا الصدد أن القبائل التي هاجر منها عدد من النساء إلى المدن والمراكز الصناعية الجديدة واضطرت الظروف بعضهن إلى احتراف البغاء، لا تسمح القبيلة بعودة أحداهن إليها ولا تقبل توبتها إلا إذ انفقت كل مدخراتها في تلك المهنة المهينة في شراء الماشية. فالحصول على الأبقار هو إذاً العامل الوحيد الذي يكفل رد الاعتبار إليها كما أنه هو الشفيع لها بالعودة إلى حظيرة المجتمع.(١)

الأزاندي والعين الشريرة

وكانت أول دراسة مركزة قام بها أحد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في أفريقيا هي تلك التي قام بها إيفانزبريتشارد لقبائل الأزاندي في السودان ابتداء من عام ١٩٢٧، وكانت معظم الدراسات التي تلت ذلك ركزت على النظم السياسية كما هو الحال في دراسة الأستاذ شابيرا Shapera عن البتشوانا Bechuana ودراسة فورتس Fortes عن التالنزي Tallensi في ساحل الذهب، ودراسة نادل Nadel عن النوبا Nupe في نيجريا ودراسة كوبر Kuper عن السوازي Swazi ودراسة إيفانز بريتشارد Evans–Pritchard عن النوير Nuer.(٢)

ولقد عرض إيفانزبريتشارد في كتابه المسمى Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande (١٩٣٧) لبعض المعتقدات عند أحد شعوب أفريقيا الوسطى وأوضح أنها تؤلف نسقاً من الأفكار لا يمكن فهمه إلا بربطه بكافة أنواع النشاط الاجتماعي وبكل البناء الاجتماعي وكذلك بحياة الفرد هناك. فالأزاندي يعزون كل الكوارث والشدائد والأحداث السيئة التي يلاقيها الشخص هناك إلى فعل العين الشريرة ويتصورون هذه العين الشريرة حالة

---

(١) أحمد أبو زيد، ١٩٧٥. البناء الاجتماعي: مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الأول– المفهومات، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ص ص ١٩٨–٢٠٠.

(٢) إدوارد إيفانز بريتشارد، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠١، ١٠٢.

عضوية داخلية وإن كانوا يعتقدون أن تأثيرها وفعلها يتمان بطريقة نفسية بحتة. والشخص الشرير يسلط ما يسمونه نفس أو روح العين الشريرة فتلحق الشر وتوقع الأذى بالآخرين. ويلجأ الشخص الموتور أو الضحية إلى أحد العرافيين – وعند الأزاندي عدة أنواع مختلفة من العرافين – يستشيرهم ويستنبئهم عمن تسبب في إيذائه وقد تستغرق عملية الاستنباء فترة من الزمن ولكن بمجرد أن يكشف الستر عن صاحب العين الشريرة فإنه يطالب بأن يوقف أذاه ويكف التأثيرات الضارة التي تفيض منه فإذا لم يستجب الجاني ونجم عن عينة الشريرة موت الضحية فإن أهل الميت كانوا يتبعون في الماضي أحد الطريقين: أما أن يرفعوا الأمر إلى السلطان ويطالبوا بالانتقام التعويضي، وأما إن يلجأوا إلى السحر الانتقامي للاقتصاص منه. وللازاندي خبرة طويلة ودراية واسعة بكل فنون السحر. وبعض هذه الفنون يتطلب للحذق فيه أن ينتمي الساحر إلى جمعيات سحرية خاصة. فالعين الشريرة والعرافة والسحر تؤلف بذلك نسقاً مركباً من العقائد والشعائر لن يمكن فهمه تماماً إلا إذا نظرنا إليها كلها على أنها أجزاء متساندة في كل واحد متماسك. ولهذا النسق بناء منطقي يقوم على التسليم أولا ببعض المسلمات ثم اعتبار الاستنتاجات والأفعال التي تبنى على هذه المسلمات أموراً صحيحة مؤكدة. فهم يسلمون بأن العين الشريرة تحدث الوفاة وعل ذلك فالموت دليل وبينة على العين الشريرة، ونفس العرافين يؤيدون أن الوفاة حدثت نتيجة لفعل العين الشريرة.

وهم يسلمون أيضاً بأن السحر الانتقامي يقتص بالموت من صاحب العين الشريرة وعلى ذلك فحين يموت أحد الجيران بعد حدوث الوفاة الأولى مباشرة فإن العرافين يقررون أنه راح ضحية السحر الأنتقامي. وهكذا نجد أن كل جزء من العقيدة يوافق بقية الأجزاء تماماً وأنها كلها تؤلف صورة واحدة عامة من التفكير الغيبي. وفي مثل هذا النسق الفكري المغلق نجد أنه حين تتعارض التجربة مع العقيدة وتكذبها فإنهم يحكمون ببساطة بخطأ التجربة لا العقيدة أو بعدم ملاءمتها، أو يحاولون تأويل العقيدة بطريقة تفسر هذا التعارض الظاهري تفسير مقنعاً مقبولاً. فالتشكك في كفاءة أحد المتنبئين مثلاً أو عدم الثقة في مهارة أحد العرافين أو فاعلية نوع معين من السحر معناه في الواقع توكيد.

الإيمان في غير هؤلاء من المتنبئين أو العرافين وأنواع السحر، وبالتالي الإيمان في النسق ككل.

المحال للوهلة الأولى أن يعرف المرء

وهذه الفكرة تزودهم بفلسفة منطقية مقنعة عن وقوع الأحداث، وقد يبدو من المحال للوهلة الأولى أن يعرف المرء أن الأرضة قد نخرت الدعائم التي يقوم عليها مخزن الغلال فإنهار فوق رجل كان يجلس في ظله فقتله ثم يرد ذلك إلى فعل العين الشريرة. والواقع إن الأزاندي لا ينكرون أن سقوط ذلك المخزن لم يكن لينهار في تلك اللحظة بالذات حين كان ذلك الرجل المعين جالساً في ظله لولا تدخل العين الشريرة في الأمر، وإلا فلما لم يسقط المخزن في وقت أخر حين كان يجلس تحته شخص أخر وقد يمكن تفسير وجود الرجل باسفل المخزن برغبته في الاستظلال من القيظ، ولكن لماذا اتفق وقوع هاتين السلسلتين من الحوادث في المكان والزمان والأزاندي يردون هذا إلى تدخل العين الشريرة. فالعين الشريرة ومخزن الرجال تحالفا على قتل الرجل ونرد نحن هذا إلى محض الصدفة.

وفكرة العين الشريرة لدى الأزاندي تزودهم ليس فقط بفلسفة طبيعية بل أيضاً بفلسفة خلقية تنطوي في نفس الوقت على نظرية سيكولوجية ذلك أن المرء قد يمتلك تلك العين الشريرة ولكنها مع ذلك لن تلحق الأذى بالآخرين إلا إذا كان هناك فعل إرادي من جانب الرجل نفسه أي لابد من وجود دافع ومثل هذا الدافع يكمن في رغبات الناس وأهوائهم الخبيثة السيئة من كراهية وجشع وحسد وغيرة ونفور فالكوارث والأحداث السيئة تحدث من العين الشريرة التي تتحكم فيها النوايا الخبيثة الفاسدة والأزاندي لا يلومون المرء لأنه يملك تلك الخاصية المؤدية فهذا لا يد له فيه ولكنهم يخافون مع ذلك من الشر الكامن فيه والذي يجعله يلحق الأذى بالناس. والأزاندي يدركون تماماً ما يسميه علماء النفس بالإسقاط وأنه حين يقول الرجل منهم أن شخصاً ما يكرهه ويسلط عليه عينة الشريرة فالأغلب انه هو نفسه الذي يضمر هذه الكراهية والكيد لذلك الشخص، كما أنهم يدركون الدور الهام الذي تلعبه الأحلام أو ما يعرف

الآن باسم ما وراء الشعور أو ما دون الشعور – في الميول. والنزعات الخبيثة. ولكن على الرغم من ذلك كله فإن الأزاندي لا يتخذون من هذا الاعتقاد عذراً أو علة يلقون مسئولية ما يقترفون من آثام أو ما يرتكبون من أخطاء ناجمة عن الجهل. فالعين الشريرة تلحق بالإنسان أضراراً لم يأت هو ما يستوجبها وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالرجل الذي يرتكب الزنا مثلاً أو يتآمر ضد السلطان او يخفق في عمل فمثل هذا الرجل يكون مسئولاً عما يلقاه من عقاب أو فشل جرته عليه أفعاله نفسها.

ولما كانت العين الشريرة لا تلحق أذى بشخص ما إلا إذا كان صاحبها يحمل له ضغناً فإن الشخص الذي يشعر بمرض مثلاً أو يصيبه مكروه يضع أمام العراف أسماء كل أعدائه ومن بين هؤلاء الأعداء يعلن العراف اسم الشخص الذي استخدم عينة الشريرة ضد المريض. ومن هنا كان تبادل الاتهامات باستخدام العين الشريرة لا يقوم إلا بين الأشخاص الذين تسمح علاقاتهم الاجتماعية بالتعادي والتنافر فالعلاقات بين الأطفال والكبار مثلاً لاتستدعي إثارة العداء بينهم ولذلك لا يمكن اتهام الأطفال بالكيد للكبار أو استخدام العين الشريرة ضدهم. وبالمثل لا يمكن اتهام النبلاء بتسليط العين الشريرة ضد رجل من العامة، وإن يكن هناك سبب اخر يمنع من توجيه هذا الاتهام وهو انه لا يوجد الرجل العادي الذي يجرؤ على توجيه هذا الاتهام إلى النبلاء، وأخيراً فإن المرأة لا تهتم باستخدام العين الشريرة ضد الرجال لأن المرأة هناك لا تدخل في أية علاقات اجتماعية مع الرجال خارج دائرة أقاربها وغير زوجها وليس المفروض في المرأة أن تستخدم عينها الشريرة ضد أحد من هؤلاء وإنما قد توجه إليها تهمة استخدامها ضد جاراتها من النساء وضد أزواجهن أحياناً.

وتتفاوت أهمية العرافين تبعاً لمدى صدق نبوءاتهم حتى أن الأحكام التي يقررها بعض هؤلاء العرافين لا يعقبها اتخاذ أية إجراءات إلا إذا صدق عليها احد العرافين الذين يستخدمون السم في تنبؤاتهم على اعتبار أن عراف السم يمثلون أعلى درجة بين العرافين جميعاً وتتفاوت أهمية عرافي السم أنفسهم بتفاوت مراكزهم الاجتماعية ولذا فكثيراً ما تنتقل الحالة الواحدة من عراف لآخر

أعلى منه، تماماً مثلما تحال القضية عندنا من محكمة لأخرى حتى يصدر عراف السلطان الحكم النهائي الذي لا يقبل لاستئناف فكأن الأداة القانونية التي تبت في قضايا العين الشريرة تتركز في النهاية في يد السلطان وممثليه مما يجعل من الفعل الاجتماعي الذي يترتب على العقيدة دعامة من أهم الدعائم التي يستمد منها السلطان قوته وسلطته. كذلك يرتبط تأثير العقائد الخاصة بالعين الشريرة في الحياة الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً بنسق القرابة ويتمثل ذلك بوجه خاص في عادات الانتقام.(١)

البوشمن

تعد جماعات البوشمن من الجماعات الأفريقية الشهيرة وتستطيع هذه الجماعات أن تعطينا صورة حية عن العصر الحجري الوسيط وأن تبين لنا طبيعة ومعنى الثقافة التي ترتكز على خليط من الصيد والقنص. فالبوشمن الذين كادوا ينقرضون من جنوب أفريقيا يرجعون في واقع الأمر إلى العهود الأركيولوجية القديمة ومن المؤكد أنهم كانوا في وقت من الأوقات يحتلون كل جنوب القارة، ومن الجائز أنهم وصلوا شرقها أيضاً. وقد اهتموا خلال كل تاريخهم برسم الصور على الكهوف والجدران وهي تشبه إلى حد كبير ما نجده في الكهوف الأوروبية خاصة رسوم شرق أسبانيا شبهاً قوياً إذ أنها تصور الحيوانات والأشخاص في مشاهد مليئة بالحركة والحياة وتستخدم في ذلك ألواناً مختلفة.(٢)

ويمكن القول أن البوشمن مجموعة بدائية تعيش في صحراء كلهاري التي تتوزع ما بين بتسوانا وناميبيا وجنوب أنجولا. ويبلغ عددهم الآن حوالي ٨٢ الف نسمة والكتاب الذي أخرج البوشمن إلى دائرة الضوء هو كتاب (لورانس فان در بوست) وهو كتاب (مملكة كلهاري المفقودة). وكان صيد البوشمن رياضة مسموح بها وأخر رخصة صيد أصدرتها حكومة ناميبيا لصيد البوشمن كانت ١٩٣٦.

---

(١) إدوارد أيفانز بريتشارد، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٣١، ١٣٥.

(٢) وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد ابو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص١٦٤.

أسماء أخرى

يطلق على البعض من البوشمن اسم "الساي" وهي تعني رجال الأحراش، وأحياناً يسمون بالسان أي الوافدون ويسمون أيضاً "باسارو" وتعتبر الكلمة مقبولة نسبياً لدى قبائل البوشمن بالرغم من أن البعض يعتبرها مهينة.(١)

المجموعة العرقية واللغوية

يقسم البوشمن على أساس لغوي إلى ثلاث مجموعات رئيسية الجنوب والوسط والشمال وتتألف كل منها من عدد من القبائل المنفصلة لكل قبيلة منها لغتها الخاصة واسمها الخاص وليس ثمة اتفاق يذكر بصدد لهجات البوشمن وإنما من المسلم به أنهم يشتهرون بتلك التكتكة المعروفة في كلامهم (يذكر أربوسية Arbousset أحد رجال الأرساليات الفرنسية القديمة أنهم يحدثون أصواتاً شبيهة بأصوات الديكة الرومية) أو أنها أشبه بالصوت الذي نستعمله لنستحث الحصان على السير.

وتعتبر المجموعة الجنوبية من البوشمن وهي التي كانت من قبل تحتل مستعمرة الكاب في حكم المنقرضة. أما المجموعة الشمالية فتتركز في الشمال الشرقي في أفريقية الجنوبية الغربية وتنتظم عدداً من القبائل المشهورة نسبياً هي الهيكوم Heikum واون Auen وكونج Kung، بينما تنتظم المجموعة الوسطى لصحراء كلهاري قبائل نارون Naron وجالكوي Galikwe وهيشوار Heichware وتاتي Tati وماصاروا Masarwa.(٢)

الملامح الفيزيقية العامة لشعب البوشمن

يتميز الفرد من البوشمن بأنه قصير القامة يبلغ متوسط طوله حوالي ٦٠ بوصة (١٥٠ سم تقريباً) ولهذا يمكن اعتباره قزماً يداه وقدماه صغيرتان

---

(1) http://ar.wikepdia.org/wiki/.

بوشمن: عن موسوعة حضارة العالم. احمد محمد عوف.

(٢) س. ج. سليجمان، ١٩٥٩، السلالات البشرية في أفريقيا، ترجمة يوسف خليل، مراجعة محمد محمود الصياد، مكتبة العالم العربي، القاهرة، ص ٢٣.

وبشرته صفراء أو سمراء مشربة بالصفرة قابلة للتجعيد بسهولة، وشعر رأسه متفرق متباعد يلتف لفات صغيرة منفصلة فيتخذ المنظر المعروف بمظهر حب الفلفل (شعر مفلفل) ورأس البوشمن متوسط منخفض ووجهه مستو لا يبرز الفم فيه مع ظهور عظمتي الخدين وفرطحة في الأنف وبروز في الجبهة. أما العينان فضيقتان في انحراف طفيف (العيون المغولية) وقد تتميز الأذن بأنها لا شحمة لها... وهناك زيادة واضحة في الانحناء الأمامي للطرف الأسفل من العمود الفقري مما يجعل العجز بارزاً بشكل خاص ويلحظ في حالة الأنثى تجمع الشحم بوفرة على العجز والفخدين وهذه الظاهرة المعروفة بثقل الأرداف (تضخم العجز). وفي الشمال يتمشى الزيادة في طول القامة وفي سواد البشرة وكبر الرأس والوجه مع درجة الاختلاط بدماء البانتو.[١]

وظاهرة تكويم الشحم فوق الإليتين Steatopygia تبدو في الأوقات التي يتوافر فيها الطعام عندهم ثم لا يلبث أن يضمر ويضمحل حين يشح الطعام وهذه الخاصية التي تشبه ما نجده عند الأبل توحى بأن أسلاف البوشمن عملوا على تطويرها كنوع من الاستجابة للظروف القاسية وذلك أثناء عزلتهم عن بقية الجنس البشري في جنوب أفريقيا.[٢]

الصيد والحياة البرية

يتجول البوشمن في زمر وجماعات صغيرة أو في شكل عائلات بحثاً عن الصيد، ويغيرون مواطن إقامتهم تبعاً لمواسم هجرة الحيوان. والواقع أن معظم تفكيرهم يدور حول مشكلة الطعام وبخاصة في موطنهم الفقير الحالي، كما تنحصر حياتهم في البحث عنه.

بيد أنهم يوسعون دائرة طعامهم –أولاً– بعدم المفاضلة بين أنواع الطعام، وهذا معناه أنهم يكادون يأكلون أي شيء يستطيعون هضمه، فهم لا يقتصرون على أكل الحيوانات المفضلة لديهم – أي الأنواع الكبيرة من فصيلة الظباء– بل هم يأكلون أيضاً الأسود والضباع والفيران والثعابين السامة والسحالي والعقارب والضفادع والحشرات والديدان وكل أنواع البذور والثمار والدرنيات.

---

(١) س.ج. سليجمان، مرجع سبق ذكره، ص٢٢.

(٢) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص١٦٥.

وهم يوسعون دائرة طعامهم -ثانياً- بعدم احتفالهم كثيراً بحالة الطعام. فهم يستطيعون أن يأكلون اللحم المتعفن وبيض النعام القديم الفاسد على ما يدعى الأوروبيون.

وهم يوسعون دائرة طعامهم -ثالثاً- بأن يأكلوا بشراهة ونهم كلما وجد طعام. ثم هم يقنعون -على عكس ذلك- بوجبة ضئيلة جداً إن اضطروا لذلك، بل إنهم قد يظلون بغير طعام على الإطلاق لفترات طويلة من الزمن، ولقد شاهد كثير من الناس شخصين اثنين من البوشمن يأتيان على شاة كاملة أو على كميات مماثلة من لحوم الحيوانات المتوحشة في نصف يوم. وحين أقول هنا "شاة كاملة" فإنني لا أعني الأجزاء التي نفضلها نحن فحسب، وإنما أعني أيضاً الأمعاء وما إليها. وهذا هو الوقت الذي تتضخم فيه مؤخرات النساء النائية ولعلكم تذكرون هنا تماثيل فينوس الصغيرة في العصر الحجري القديم الأعلى وكيف أنها كانت كلها تمثل نساء صغيرات ولكن على جانب كبير من السمنة والبدانة، ويرى بعض الدارسين أن هذه السمنة المفرطة ليست سوى مظهر واحد لتلك السمنة التي تعرف باسم التالي أو كبر الإليه Steatopygia على الرغم من أن منظرها أقرب في الحقيقة إلى البدانة العامة.

الواقع أنهم رغم استعدادهم لتناول كل ما يصادفهم من طعام فإنهم يفضلون الخضروات البرية ولحوم بعض الحيوانات المتوحشة التي يخرجون - إما فرادي وإما جماعات- لقنصها، ويشتركون معاً في أكل القنيصة بغض النظر عن قنصها. (وهذه سمة أخرى من السمات المميزة لكل الجماعات البدائية التي تعيش على القنص). أما المرأة فإنها تخرج كل صباح من المخيم لتجمع الثمار البرية كالتوت والبرقوق والبطيخ البري وكرنب البراري وغير ذلك من ألوان الأبصال والدرنات وما إليها، وتستخدم لاقتلاعها في الأغلب عصا حفر ثقيلة. وتصحب المرأة في ذلك الأطفال من جميع الأعمار ليساعدها الكبار منهم في الجمع أما الرجال فإنهم يتولون أمر الصيد باعتباره عملاً شاقاً قد يتطلب منهم التوغل بعيداً في الخلاء.

ويعرف البوشمن كثيراً من أسلحة الصيد. فهم يستخدمون – إلى حد ما – الرماح في قنص الحيوانات الكبيرة كالزرافة، كما يستخدمون في صيد الطيور وبعض الحيوانات الصغيرة نوعاً من الهراوات الغليظة لها رأس ضخم ويبلغ طولها حوالي قدمين أو ثلاثة أقدام فيصوبونها في مهارة وحذق نحو القنيصة. ولكن عدتهم الرئيسية في القنص هي القوس الصغيرة التي يطلقون بها السهام المسمومة. وهي في العادة سهام خفيفة لها سن منفصلة من الخشب الصلب في طول كف اليد. وتسقط قصبة الرمح حين ترشق السن في جسم الفريسة، وبذلك يمكن استردادها. ولكن لبعض السهام رؤوساً من الحجارة المدببة (وقد استخدم الزجاج والحديد أخيراً، وقلما تفضي هذه القسى والسهام الخفيفة – في حد ذاتها – إلى الموت، ولكن للسم تأثيراً قوياً فعالاً. ويقوم البوشمن بتركيبة من سم الثعابين واليساريع وبعض الأعشاب والجذور السامة فيطبخون الخليط حتى يغلظ ويصبح له قوام هلامي شمعي تغمس فيه رؤوس السهام أياً كان نوعها. وليس من الضروري أن يظهر مفعول السم في الحال، فذلك يتوقف بالطبع على حجم الحيوان وعلى طبيعة الإصابة. فقد يقتل الظبي الصغير في التو واللحظة ولكنه يحتاج إلى بضع ساعات ليقضي على الظبي الكبير مما قد يضطر الصياد إلى مطاردته واقتفاء أثره لمسافة طويلة.

فالرجل عند البوشمن يتمتع في المحل الأول بنصيب كبير من المعرفة والعلم. فهو يعرف كل شيء عن الحيوانات التي يتعامل معها وعن سلوكها وعن الطريق التي يتغلب بها عليها كما يعرف كيف يستفيد من كل ما حوله في الحصول على أدق المعلومات. إننا ننظر، إلى الخلاء الممتد امامنا فلا نرى فيه شيئاً. ولكن ذلك الفراغ ذاته يبدو في نظره مليئاً بالعلامات والإشارات كالنفق بالنسبة لنا.

إن بصره ينفذ ببساطة خلال تنكرات الطبيعة. فهو يشير إلى لا شيء في الأفق البعيد ويقول: هذا حمار وحش. وتنظر أنت في ذلك الاتجاه ربما على أمل أن ترى صورة مصغرة لحمار الوحش كما تعرفه فلا ترى شيئاً. والواقع أنه هو نفسه لم ير حمار الوحش، وإنما رأى شيئاً يختلف عن حمار الوحش كل

الاختلاف ولكنه يعرف أنه حمار وحش أو أنه صدر عن وجود حمار وحش بعيد.* أما عن الأشياء القريبة فإنه يستطيع أن يتبع أحد الحيوانات من آثاره، أو من العلامات العارضة الضئيلة جداً التي يخلفها. بل إنه يستطيع أن يستدل منها على ما إذا كان ذلك الحيوان جريحاً ومدى خطورة الجرح ثم يقتفي ذلك الأثر بالذات لمسافات طويلة دون أن تصرفه عنه الآثار الأخرى التي قد تختلط به.

إن أكبر مشكلة تواجه الصياد عند البوشمن هي الاتصال بقنيصته والاحتفاظ بها في الوقت الذي يعمل جاهداً للقضاء عليها بقوسه الصغيرة المسمومة، ولذا كان يتعين عليه أن يكتشف مكان القنيصة، وأن يقترب منها بحيطة وحذر وفي أناة وصبر حتى لا ينكشف أمره، ولذلك فقد يخفي نفسه تماماً حتى لا يقع بصر الفريسة عليه أو تشم رائحة وجوده في الجو، أو قد يتخفى في شكل أحد الوحوش غير الضارية التي تتحرك في كسل واسترخاء في المنطقة، ثم هو يحرص أخيراً على أن يوجه ضربته نحو الفريسة دون أن يصدر عنه ما ينم عليه. وقد تكون الإصابة أقل وأضعف من أن تدفع الحيوان حتى إلى الركض والجري، وحينئذ يتعين على الصياد أن يعد العدة لتوجيه ضربة أخرى إلى ذلك الحيوان نفسه أو إلى حيوان آخر بطريقة تترك الحيوان في حيرة من أمر الهرب والطريق الذي يسلكه في هروبه. وقد يتنكر الصياد فعلاً في هيئة حيوان بأن يربض تحت جلد ذلك الحيوان بحيث لا يكشف إلا عن ساقيه حتى يبدو أشبه بالنعامة (ويصور أحد الرسوم المجلدلينية رجلاً يضع قرنين على رأسه، ولعله كان يكمن للصيد على تلك الهيئة). وعلى أية حال من المفيد جداً أن يقترب الصياد ما استطاع قبل أن يطلق قذيفته.

وخليق بالحيوان الجريح أن يركض هارباً بسرعة تفوق بالطبع سرعة الإنسان. ولكن يتعين على الصياد أن يقتفي أثره ويتعقبه ولو اقتضاه ذلك بضعة أيام يقطع فيها مسافة طويلة، لأن الصياد عند البوشمن أقدر على تحمل المشاق من الفريسة سواء أكان اصابها بسهامه المسمومة إصابة بالغة أم لم يصبها. وحتى نتبين أهمية المهارة البشرية الخالصة وقوة الاحتمال في هذا النوع من القنص يكفي أن نذكر أن الصياد هناك يستطيع بالفعل أن يطارد

الظبي الإفريقي Spriagbock – حتى ولو لم يكن جريحاً – إلى أن يقتله وذلك بأن يتعقبه بحيث لا يترك له أية فرصة للراحة وبخاصة في الجو الحار إلى أن تؤدي الرمال الساخنة إلى انفصال حوافزه فيعجز تماماً عن الحركة.

ولكن للبوشمن وسائل أخرى كثيرة. فهم يستعينون بالكلاب في القنص كما يستخدمون الفخاخ والزبي والمهاوي Deadfall والشباك في صيد الحيوان والحراب والسم في صيد السمك من الأنهار. ومن وسائلهم أيضاً أن يغطوا موارد الماء بفروع الأشجار ثم يحولوا الماء في مجرى صناعي إلى حفرة مزيفة يضعون فيها السم ليقتلوا الحيوانات حين ترد لتشرب.[١]

الحياة الاجتماعية لدى قبائل البوشمن

الحياة الاجتماعية عند البوشمن بسيطة فالزمرة الواحدة تتألف من عدد قليل من العائلات التي قد لا تعيش دائماً معاً في إقليمها الخاص وباستثناء رئيس العائلة فلا يوجد شخصاً يمكن أن يطلق عليه كلمة رئيس وقد يقيم البوشمن بعض الحفلات لمناسبة الزواج ولكننا لا نجد أية علامات من التكلف والرسميات وهذا أمر مألوف عند الشعوب التي تعيش على القنص.[٢]

والقاعدة العامة أن يتخذ البوشمن زوجة واحدة، وإن لم يكن تعدد الزوجات محرماً، وعند القبائل الشمالية يحرم على الرجل الزواج من نساء عشيرته بل عليه أن يبحث عن زوجة له من العشيرة المجاورة وإن يقدم لها عند الزواج كساء من الجلد يعرف باسم كاروس Karos وتحتم بعض القبائل أن يصطاد الزوج غزالاً يقدمه لوالد العروس أو للعروس نفسها لإقامة وليمة العرس. وغالباً ما يعيش الزوجان مع أهل العروس مدة الأشهر الأولى وينتسب الأولاد لأبيهم. وتتزوج الأرامل عادة مرة ثانية ويكون الزوج الثاني هو المسئول عن أولادها، فإذا ظلت الأرملة بغير زواج فإن المنتظر أن يمد لها أخو الزوج يد المعونة وعلى الأخ أن يتجنب الاختلاط بأخته إذا ما كبر كما أن على الزوج أن يتجنب الاختلاط بحماته.

---

(١) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٦٥–١٧٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢.

وتتم عادة ولادة الطفل في الأحراج ثم ترضع الأم وليدها حتى الثالثة أو الرابعة وإذا ولد طفلٌ آخر قبل فطام الرضيع فإن مصير الوليد الجديد الوأد عادة ومن هنا ندر وجود أسر كبيرة فمتوسط أسرة البوشمن ثلاثة.

وإذا مات أحدهم دفن على مقرّبة من الكوخ في وضع نائم مضجعاً على جنبه مرفوعة ركبته إلى أعلى وتدفن مع الميت جميع مخلفاته وتوضع الأحجار على مقبرته لتحول دون عبث الحيوانات ثم تنأى العشيرة بعد ذلك عن مكانها لمدة عامين نازحة إلى موطن آخر.(١)

وتشيع بين البوشمن إقامة حفلات خاصة بالبنات عندما يبلغن سن المراهقة وتقام هذه الحفلات للذكور في المناطق الشمالية. وهم لا يمارسون الختان وإن كانت قبيلة هيشويري Hiechware قد أخذت هذا التقليد عن جيرانها البانتو. وحينما يصل الشاب إلى سن البلوغ يتم إثبات العلامة المميزة للقبيلة وشماً على جباههم ثم يعيش هؤلاء الشبان منعزلين مدة شهر أو شهرين يحيون فيها بين الأحراش ويتلقون تعاليم القبيلة وتقاليدها. أما الانثى فإنها حين تصل إلى تلك المرحلة تعزل في كوخها وتُحرم عليها تناول أنواع معينة من الطعام وبين القبائل الشمالية تقام احتفالات للفتيات يرقصن فيها رقصة دينية تعرف باسم رقصة الظبي وفيها يعقد الراقصون من الرجال على رؤوسهم قرون الظباء فإذا تمت عملية التنصيب والانتظام اعتبر البنات والشبان أهلاً للزواج.(٢)

أما عن ملابسهم فهي تبدأ بعصابة الرأس التي تتخذها النساء للزينة بينما يستخدمها الرجل لحمل الأشياء الصغيرة ورؤوس السهام ويلي ذلك مساحة كبيرة عارية من الجسم حتى تصل إلى مزرين تسدلهما المراة على عورتيها أو إلى غطاء من الجلد يلبسه الرجل لنفس الغرض.(٣) ويتخذ سائر النساء والأطفال والشبان حلياً هي في الغالب عقود يصنع خرزها من بيض النعام، كما تتزين

---

(١) س. ج. سليجمان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٥، ٢٦.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٥.
(٣) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٢.

بعض القبائل بمساحيق سوداء وحمراء توضع على الوجوه، ويمارس الوشم كوسيلة للتزين ويضمد الجروح بالرماد وفي قبيلة "نارون" يقوم كبار القوم بوشم الصياد الناجع مقابل هدية يقدمها مما اصطاد.(١)

- أما بيوتهم فهي عبارة عن أكواخ صغيرة مؤقتة تقام من فروع الأشجار التي تثبت على الأرض ثم تغطى بالحشائش أو بالحصير المصنوع من النباتات العشبية أو الجلود فضلا عن المأوى الصخرية ومصدات الريح.

والبوشمن لا يستقرون في مكان وهم حين ينتقلون يحملون معهم كل متاعهم فيحمل الرجل أسلحته، وتحمل المرأة الأطفال الصغار والجلود الزائدة وأخشاب الوقود وقشر بيض النعام الذي يستعمل لحمل الماء وربما بعض الأواني الفخارية. ومن هنا لم تكن للممتلكات الخاصة أهمية بالغة بالنسبة لهم ولكن الملكية هي ملكية الوطن الذي يعيشون فيه والموارد التي يحتويها ويعتبر التعدي على الوطن بمثابة تهديد مباشر للحياة. ولذا كانوا يتمسكون بمواطنهم ويدافعون عنها في عنف ووحشية. وتتحرك كل جماعة منهم داخل منطقتها الخاصة وتحارب من أجلها. كذلك يحرصون على الاحتفاظ بموارد مياههم سراً خاصاً بهم.(٢)

والبوشمن أهل مرح وبهجة ولهم شغف بالرقص الذي يسود كافة القبائل كوسيلة من وسائل التسلية وكشيء متصل بالطقوس الدينية وكثير من هذه الرقصات تتم في صورة تنكرية فلديهم قدرة فائقة على التمثيل الهزلي وفي استطاعتهم أن يقلدوا بدقة من يشاءون من الناس والحيوان سواء في المظهر أو الحركات أو الأصوات حتى لقد كان التخفي في جلود الحيوان شائعاً كوسيلة يستعينون بها على الاقتراب من فريستهم كما يتضح ذلك من النقوش في مقاطعة هرشل بمستعمرة الرأس حيث ترى البوشمن وقد ارتدى جلد نعامة وهو يغافل قطيعاً من هذا الحيوان ليتمكن من اصطياده. كذلك يولع جميع البوشمن بالغناء ولديهم آلات موسيقية متعددة الأشكال واكثرها شيوعاً أنواع مختلفة من الكمان.

---

(١) س. ج. سليجمان، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥.

(٢) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٧٢، ١٧٣.

وتتميز حضارة البوشمن بما خلفته في الماضي على جدران الكهوف والمغارات الصخرية والمساكن من رسم وحفر لمناظر رائعة متعددة الألوان. ومن بين الموضوعات الممثلة في ذلك رسوم لغارات على الماشية ورقصات ومشاهد دينية وسحرية وهي تمثل آدميين وقد تنكروا وظهروا برؤوس حيوانات ومعظم تلك الصور بمثابة تسجيل لأنواع الحيوانات التي كانوا يصيدونها ويتغذون من لحومها.(١)

الدين والمعتقدات لدى البوشمن

والبوشمن جميعهم يعبدون القمر وغيره من الأجرام السماوية، كما يعتقدون في بعض الكائنات الخرافية التي تختلف مسمياتها بين قبيلة وأخرى (كاجن Cagn، جوناب Gaunab، تورا Tora وغيرهم) وفي اعتقادهم أن هذه الكائنات تمثل قوى الطبيعة وبخاصة تلك التي تنزل المطر. ويعتقد البوشمن بأن لبعض هذه الكائنات قوة الخلق.(٢)

ويعتبر البوشمن أيضاً عبدة لأرواح الموتى، كما أنهم يؤمنون بوجود آله قوي خلق نفسه ثم خلق الأرض والصحراء والماء وهو إله خير على الأرجح إلا أن غضبته مخيفة ويسمونه "هارا" كما يؤمنون بوجود إله أصغر مسئول عن الشر والسحر الأسود.(٣) كما يبدو شيئاً من الاحترام والرهبة لنوع معين من الحشرات عندهم وقد يعتقدون في الفأل كما يستعينون بالسحر في الصيد.(٤)

ويوجد بين جميع قبائل البوشمن مشتغلون بالطب من الذكور والإناث وأهم أعمالهم هو استنزال المطر وتنظيم حفلات الشبان (حفلات التكريس) هذا فضلاً عن أنهم يعالجون أفراد جماعتهم ووسيلتهم المحببة في العلاج هي اجتذاب الداء ونبذه ظهرياً.(٥)

---

(١) س. ج. سليجمان، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) http://ar.wikipedia.org/wiki/البوشمن
بوشمن - ويكيبديا، الموسوعة الحرة من موسوعة حضارة العالم، أحمد محمد عوف.

(٤) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٤.

(٥) سليجمان، مرجع سبق ذكره، ص٢٦.

الإبادة والخلاء

ومنذ عهد غير موغل في القدم نزح الهتنتوت Hottentots بأبقارهم ومواشيهم إلى بلاد البوشمن القديمة، ولقد أخذوا يرعون مواشيهم في أراضي الصيد التي يملكها البوشمن الذين ثأروا لأنفسهم بأن اقتنصوا الماشية والهتنتوت ثم أتى من بعدهم البانتو (منذ حوالي ١٥٠٠ عام تقريباً) وعملوا على أضعاف البوشمن وإبادتهم. ثم لقى البوشمن أضر أعدائهم من الهولنديين الذين جاءوا إلى بلادهم عن طريق رأس الرجاء الصالح بأبقارهم وأغنامهم فلما اصطادها البوشمن أخذ الهولنديون يقتلون في مقابلها البوشمن أنفسهم وحيواناتهم البرية. ولم يمض وقت طويل قبل أن يصبح كل ما في أيديهم هو المنطقة الشمالية المجدبة القاسية حيث تقع صحراء كلهاري وهو المكان الذي تقبع فيه فلولهم.[١]

وقبل ٣٥٠ عاماً جاء دور المستوطنين الأوروبيين في التهديد كما يوضح كيفا وديتس سوبنغ المدرس بجامعة بوتسوانا إذ يذكر تاريخياً أو البوشمن هم الشعب الذي سحقت حقوقه أولاً بواسطة السلطات الاستعمارية إذ تم تسوير المنطقة التي يعيشون فيها كحديقة وطنية ومحمية للصيد بدون موافقتهم حيث تركوا ليعيشوا جنب إلى جنب مع الحيوانات المتوحشة. ثانياً: لا يزالون يعانون الظلم في بتسوانا الحديثة ويُطاردون في الحدائق الوطنية واخضعت أراضيهم للاستكشاف من أجل المناجم والماس ولذلك نجدهم يتعرضون للطرد منها مرة أخرى.[٢]

ويشير "روى سيسانا" أحد أفراد شعب البوشمن إلى أن أبعاد أي فرد من أفراد البوشمن عن أرضه التي دفن بها أبائه وأجداده هو بمثابة هلاك له قائلاً "في ديننا ومعتقداتنا وكذا حضارتنا لا يزال كل هؤلاء الموتى الذين ندفنهم ونطلق عليه اسم أسلافنا يعيشون بيننا فهم بمثابة مستشفياتنا وعيادتنا وأطبائنا، كما أنهم يعتنون بنا فيا كل من يموت نحن أعلم إننا نموت من

---

(١) وليام هاولز، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٥.

(٢) البوشمن شعب يكافح من اجل البقاء/http://abdallamakki.maktoobblog.com/156439

أجل بعضنا البعض ونعيش من أجل أحفادنا، إن الأرض نفسها التي نعيش عليها الآن هي أم لنا لذا ماذا سيحدث لنا لو أبعدتمونا عن أمنا وأسلافنا.

وفي عام ١٩٩٧ شرعت حكومة بتسوانا في ترحيل أعداد ضخمة من أفراد البوشمن من أراضيهم في المحمية الطبيعية وسط صحراء كلهاري أو "CKGR" وصرحت الحكومة بأن عمليات التهجير ضرورية لإمداد قبائل البوشمن بالخدمات التي لم يكن من الممكن توفيرها في مستوطناتهم ويشير البوشمن إلى أن السلطات استخدمت القوة المفرطة في إخراجهم من ديارهم. ولقد أثارت قضية الإخراج الكثير من الجدل في بتسوانا فالكثيرون يقولون أن البوشمن قد أهملوا أنماط حياتهم التقليدية، بينما يعتقد آخرون أنهم إناس بدائيون وفي حاجة للتطور لذا يقول مؤيدوا البوشمن إنه ينبغي السماح لهم بالتطور وطبقاً لشروطهم وباتت مخيمات إعادة الاستيطان سيئة الصيت في بتسوانا حيث لم تتح الفرص أمام الناس للتفكير بشأن ما ينبغي فعله من أجل حياتهم حيث أنهم يعتمدون فقط على الحكومة فهم لا يستطيعون الصيد لذا ليس أمامهم سوى انتظار الحكومة لتمدهم بالطعام. كما تسببت الحياة داخل مخيمات إعادة الاستيطان في معاناة قبائل البوشمن صحياً بسبب انتشار الأمراض أمثال فيروس "HIV" المسبب لمرض الإيدز.(١)

فضلاً عن أنهم يعانون في تلك المعسكرات من الإدمان ومن مختلف الأمراض الأمر الذي لم يكن يعرفونه في المحمية وهنالك هجمات بالسلاح الأبيض وعمليات تسمم، بينما تقول الحكومة أن التنمية هي السبب الأول لإعادة توطين البوشمن فمنذ اكتشاف الماس في صحراء كلهاري بعد الاستقلال في عام ١٩٦٦ شهدت البلاد نموا سريعاً وتنمية. ويعني الاستخدام الحكيم لعائدات الماس أن الكثير من مواطني بتسوانا يتمتعون بالبنية التحتية الجيدة والمستشفيات والتعليم والاقتصاد المعافي.

(1) http://static.rnw.nl/migratie/www.rnw.nl/henaamsterdam/culture/culture.

أخر قبائل البوشمن في بتسوانا، إذاعة هولندا العالمية.

ولكن هناك إشارة صدرت من رئيس البلاد بأن شعب السان بدائيون لا يزالون يعيشون في العصر الحجري وهي تومئ إلى أنه يعتبر البوشمن مصدراً إزعاج لبلاده كما تعكس إصرار الحكومة على إعادة توطين البوشمن. وتذكر "كالي مير سير" التابعة لمنظمة سيرفايفل أن إعادة التوطين لها علاقة بالماس أكثر من علاقتها بالتنمية إذ تم اكتشاف الماس في أراضي البوشمن وفكرت الحكومة باستعلاء وعجرفة بأن بإمكانها ترحيلهم ولكن يبدو أن الحكومة أخطأت الحساب لأن البوشمن خرجوا وثاروا وقالوا لن نرحل لأي سبب من الأسباب.

وهناك أسباب أخرى منها إن الحكومة تقول أنها تقوم بترحيلهم من أجل التنمية لأنهم يضرون بالحياة البرية كذلك قد يكون السبب متمثل في العنصرية الأصلية ضد البوشمن والاعتقاد أنه بإمكانك أن تعاملهم كما تريد وأنهم سوف يصمتون فالتمييز هو جوهر القضية.[1]

وفي عام ٢٠٠٢ تحت إعادة توطين خارج المحمية CKGR تاركة اقل من ١٠٠ فرد فقط من البوشمن في تلك المحمية، وسرعان ما تمت حركة نزوح عكسية تدريجية إلى المناطق الأصلية في شكل مجموعات صغيرة وهو امر رأت الحكومة أنه لا يمكن استمراره لأن CKGR قد اغلقت في عام ٢٠٠٥ وفي عام ٢٠٠٦ أصدرت المحكمة حكماً بأن نقل البوشمن من محميتهم الأصلية غير قانوني لكن الحكم لم يلزم الحكومة البتسوانية.[2]

---

(١) البوشمن شعب يكافح من اجل البقاء/http://abdallamakki.maktoobblog.com/156439

(٢) http://ar.wikipedia.org/wiki البوشمن : عن موسوعة حضارة العالم، احمد محمد عوف.

مراجع الفصل الأول

أحمد أبو زيد، ١٩٥٦. الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، المجلد العاشر، حوليات كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ص٨٥–٩٩.

أحمد أبو زيد، ١٩٧٥. البناء الاجتماعي – مدخل لدراسة المجتمع – الجزء الأول – المفهومات – الطبقة الرابعة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.

أحمد زكي بدوي، ١٩٧٨. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ساحة رياض الصلح – بيروت.

إدوارد إيفانز بريتشارد، ١٩٧٥. الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبقة الخامسة، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، إسكندرية.

حمدي عباس، "في الأنثروبولوجيا وفروعها" "في"، محمد عباس إبراهيم، ٢٠٠٨. مدخل إلى الأنثروبولوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص١٥-٣٩.

السلالات البشرية في إفريقية، تأليف س. ج. سليجمان، ترجمة: يوسف خليل، مراجعة محمد محمود الصياد، مكتبة العالم العربي، القاهرة، ١٩٥٩.

فاروق مصطفى إسماعيل، ١٩٨٠. أثنوجرافيا الانقسنا: دراسة أنثروبولوجية في منطقة باو، مطابع دار النشر الجامعي، الإسكندرية.

محمد عباس إبراهيم، "الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية وأهميتها" "في"، أحمد عباس إبراهيم، ٢٠٠٧، الأنثروبولوجيا في المجالات النظرية والتطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٢٩–٥٣.

نادية أحمد محمد، "الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، "في"، نخبة من أعضاء هيئة التدريس، ٢٠١٠. الأنثروبولوجيا "علم الإنسان"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٥٧–٨٧.

وليام هاولز. ما وراء التاريخ، ترجمة أجمد أبو زيد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

مواقع إلكترونية لشبكات المعلومات:

البوشمن شعب يكافح/http://abdallamakki.maktoobblog.com/156439 من أجل البقاء

http://ar.wikipedia.org/wiki/

البوشمن - ويكيبديا، الموسوعة الحرة من موسوعة حضارة العالم، أحمد محمد عوف.

http://static.rnw.nl/migratie/www.rnw.nl/henaamsterdam/culture

اخر قبائل البوشمن في بتسواما إذاعة هولندا العالمية.

الفَصْلُ الثَّانِي

التفرقة العنصرية والتفاوت الاقتصادي في إفريقيــــا

الفصل الثاني

التفرقة العنصرية
والتفاوت الاقتصادي في أفريقيا[1]

تمثل التفرقة العنصرية بوضعها الراهن في أفريقيا وأمريكا وبعض المناطق الأخرى في العالم تحدياً من أكبر التحديات التي تجابه الإنسان والحضارة في العصر الحديث وتقف عقبة أمام الجهود الكثيرة التي تبذل الآن لإقرار حقوق الإنسان، كما تعتبر من أخطر المشكلات التي تعاني منها بوجه خاص الدول الأفريقية التي لا يزال الرجل الأبيض فيها مكانة متميزة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تضعه في مستوى أعلى من المستويات التي يحتلها الأهالي الوطنيون. وترجع خطورة المشكلة في المحل الأول إلى الآثار الوخيمة والتعقيدات الكثيرة التي تتمخض عنها والتي تمس حياة المجتمع ككل وعلاقات الناس بعضهم ببعض، وما يتولد عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار نتيجة للضغط بل أحياناً الاضطهاد أيضاً وكلاهما يتعرض له السكان الأصليون -وهم الأغلبية الساحقة في كل هذه المجتمعات – لتحقيق بعض المزايا والمكاسب للأقلية الضئيلة الدخيلة أو الوافدة.

وقد يكون من الصعب هنا تحديد العوامل المؤدية إلى التفرقة العنصرية في كل مجتمع على حدة، والمبادئ التي ترتكز عليها والآثار الاجتماعية والاقتصادية التي تترتب عليها في كل حالة من هذه الحالات. ولكن الأساس المشترك في كل حالات التفرقة العنصرية في أفريقيا هو اختلاف السلالات البشرية وهو يتمثل بشكل واضح في اختلاف لون البشرة، كما أنها كلها تهدف في آخر الأمر إلى حرمان بعض هذه السلالات دون البعض الآخر من حقوق معينة، بحجة اختلاف وتفاوت القدرات والملكات الذهنية والعقلية والفنية من سلالة إلى أخرى، وعلى الرغم أن الرجل الأبيض يتميز عن غيره

---

(١) كاتب هذا المقال الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية.

من السلالات والشعوب وبخاصة السلالات الزنجية السوداء التي تعيش في أفريقيا بقدرات وكفاءات ومهارات تخوله الحق في أن وينفرد بحقوق وامتيازات تميزه منها كلها. وهذا معناه في النهاية إهدار حقوق الأهالي الوطنيين في كثير من المجتمعات الأفريقية من أجل تهيئة ذلك المركز الخاص لتلك الأقلية البيضاء الصغيرة. إذ المعروف أن الأوربيين البيض يؤلفون نسبة ضئيلة جداً من مجموع السكان في كل المجتمعات الأفريقية التي تعاني من مشكلة التفرقة العنصرية. ففي جنوب أفريقيا مثلاً كانت نسبة البيض في عام ١٩٦٠ إلى مجموع السكان هي ١٩,٤٪. وتعتبر هذه أعلى نسبة للبيض في أي مجتمع افريقي من المجتمعات التي تظهر فيها هذه المشكلة. فقد كان البيض يؤلفون في عام ١٩٥٦ حوالي ٣٪ فقط من مجموع سكان روديسيا الشمالية (زامبيا الآن)، بينما كان الأفريقيون يؤلفون ٩٦,٧٪ والملونون ٠,٣٪ من سكان نياسالاند (مالاوي الآن) بينما كان الأفريقيون يؤلفون ٩٩,٣٪ والملونون والآسيويون ٠,٤٪. وفي تنجانيقا لم يكن الأوروبون في عام ١٩٥٩ يزيدون على ١٪ من السكان وكان الأفريقيون يؤلفون ٩٥,٧٪ والباقون من السلالات الأخرى، وهكذا.

فالمشكلة كما تظهر في أفريقيا ليست قاصرة إذن على اتحاد جنوب أفريقيا، وإنما هي أكثر انتشار وأشد تعقيداً مما قد يظن لأول وهلة. بيد أنها ترتبط بوجه خاص بجنوب افريقيا نظراً لأنها تتخذ هناك صيغة رسمية كما تسندها القوانين والتشريعات والإجراءات الإدارية، وكذلك نظراً لوقوف جنوب أفريقيا موقف التحدي من الرأي العام العالمي في هذا الموضوع. والواقع في سياسة التفرقة والتمييزيين أبناء المجتمع الواحد على أساس السلالة واللون تمارس بشكل صريح أو مستتر حيثما وجد الرجل الأبيض واحتل مركزاً متميزاً في المجتمع كما هو الحال في كثير من بلدان شرق ووسط القارة — على الأقل قبل أن تستقل معظم الدول في هذه المنطقة. بل أن هذه السياسة لا تزال قائمة إلى الآن في روديسيا الجنوبية وفي المستعمرات البرتغالية. كذلك لا تقتصر المشكلة على التفرقة بين البيض والأهالي الوطنيين من الزنوج إنما هي تشمل إلى جانب ذلك الآسيويين الذين يوجدون بأعداد متفاوته في شرق وجنوب افريقيا وأيضاً الملونين الذين ظهروا نتيجة للاتصال الجنسي بين افراد ينتمون إلى سلالات مختلفة وبخاصة بين البيض والسود. وربما كان الملونون أشقى

هذه الفئات جميعاً بالتفرقة العنصرية لأنهم لا ينتمون إلى جماعة محددة بالذات ولا يشغلون مركزاً معترفاً به في المجتمع.

وتظهر التفرقة العنصرية بين السكان في كل مواقف الحياة كما أنها تنعكس في كل النظم الاجتماعية وفي الحقوق والواجبات والالتزامات وأنماط السلوك. بل أنها تدخل حتى في تحديد مناطق الإقامة والسكنى وفي حرية الحركة والانتقال فضلاً عن حرية التجمع وإبداء الرأي. إلا أنها تظهر باقصى وأبشع صورها في القيود الكثيرة التي تفرض على الأفريقيين فيما يتعلق بحق العمل، وبالتالي في تحديد الأعمال التي يحق لهم ممارستها وفرص العمل المتاحة لهم. وهذا ينعكس بالضرورة على تحديد الأجور التي يتقاضونها والمسئوليات التي يمكنهم الاضطلاع بها، ويؤدي بالتالي إلى تقليل الفرص أمامهم التي يمكنهم الاضطلاع بها، ويؤدي بالتالي إلى تقليل الفرص أمامهم لاكتساب الخبرة والمهارة وتضييق امكانات الترقي والتقدم، مما يترتب عليه في آخر الأمر تعيين مستوى اقتصادي محدد بدقة لهم يكفل المحافظة على الفوارق الاقتصادية والاجتماعية القائمة بين البيض من ناحية والأفريقيين والسلالات الأخرى من الناحية الثانية.

فالاتجاه السائد في المناطق التي تمارس فيها التفرقة العنصرية يميل ميلا قوياً إلى ربط الأهالي الوطنيين بقدر الإمكان بالزراعة وتفليح الأرض، سواء أكان ذلك في المواطن القبلية الأصلية حيث يشتغلون بزراعة المحصولات المعيشية التي يقتاتون عليها ام الاشتغال كعمال زراعيين في المزارع الكبيرة التي يملكها الأوربيون والمستوطنون البيض، مع عدم السماح لهم فيما عدا ذلك إلا بممارسة أدنى وأشق الأعمال التي لا تدر في الوقت نفسه دخلا يتلاءم مع المجهود العنيف الذي يبذلونه. وارتباط الأفريقيين بزراعة الأرض ارتباط تقليدي قديم على أية حال. فالاقتصاد القومي في أفريقيا جنوب الصحراء ما زال يرتكز في أساسه على الزراعة رغم كل الجهود التي تبذل في كثير من الدول لتنفيذ مشروعات التنمية الصناعية. ومازالت الغالبية العظمى من الأهالي يمارسون الزراعة والحرف الزراعية ويقيمون في المناطق الريفية

بعيداً عن المدن وتخضع تحركاتهم وانتقالاتهم إلى المدن والمراكز الصناعية ومراكز التعدين والعمل، لكثير من القيود التي تفرضها عليهم في بعض الأحيان السلطات الإدارية، وذلك في الوقت الذي يتركز فيه معظم الأوروبيين وكثير من الآسيويين في المناطق الحضرية، كما أن الأوروبيين الذين يشتغلون أساساً بالزراعة يعيشون في مزارع كبيرة واسعة تضم في العادة عشرات الألوف من الأفدنة مما يضمن لهم بلا شك مستوى رفيعاً جداً من المعيشة والرفاهية. ففي تنجانيقا ومالاوي والمستعمرات البرتغالية مثلا نجد أن نسبة تتراوح بين ٩٣٪ و٩٩٪ من الأهالي الوطنيين يشتغلون بالزراعة ويعيشون في المناطق الريفية. وقد ترتفع نسبة الأهالي الذين يعيشون بالقرب من المدن ومراكز التصنيع في جنوب أفريقيا وروديسيا الشمالية (زامبيا) عما هي عليه في تنجانيقا ومالاوي، ولكن هذا لا يمنع من أن الغالبية الساحقة منهم مايزالون يقيمون في المناطق القبلية المنزوية، بينما نجد على العكس من ذلك أن ٨١٪ من الأوروبيين هناك يقيمون في المدن. ولذا كان الأفريقيون في كل هذه المناطق يشغلون مركزاً اجتماعياً واقتصادياً منخفضاً بالنسبة إلى مركز الأوروبيين. إذ لا يمكن بأي حال مقارنة دخل الأفريقي من الزراعة –وبخاصة الزراعة المتنقلة– بدخل الأوروبي من الصناعة أو التجارة أو العمل في المصالح الحكومية. وذلك إلى جانب الفارق الشاسع بين حياة المدن والإقامة في الكفور. والقرى المتناثرة في مناطق الغابات القاسية. ويزيد من سوء حالة الفلاح الأفريقي الاقتصادية أنه لا يزال يستخدم الوسائل من سوء حالة الفلاح الأفريقي الاقتصادية انه لايزال يستخدم الوسائل البدائية القديمة في الزراعة بعكس الحال في المزارع الكبيرة التي يملكها البيض حيث تستخدم أحدث الأساليب والمعدات الزراعية.

وليست المشكلة الحقيقية هنا هي مجرد انخفاض المستوى الاقتصادي للفلاح الأفريقي بالنسبة إلى المستوى الذي يحققه الأوروبيون نتيجة لاشتغالهم بالصناعة والتجارة. وإنما المشكلة هي في فرض العمل الزراعي فرضاً على الأفريقيين مع عدم الاهتمام بتطوير أساليب الزراعة للارتفاع بمستواهم الاقتصادي، وكذلك حرمانهم في كثير من الأحيان من حق ممارسة الأعمال

الأخرى التي قد تعود عليهم بدخل أكبر أو تضفي عليهم مركزاً أعلى، وذلك على زعم أن الأفريقيين لا يصلحون بطبيعة تكوينهم العقلي والنفسي للقيام بمثل هذه الأعمال. والواقع أن هناك أنواعاً من الأعمال كانت تعتبر في بعض الدول الأفريقية، وقفاً على الأوروبيين دون غيرهم. ولا يقتصر ذلك التحريم على الأعمال التي تتطلب درجة عالية من المهارة الفنية، بل أنه يمتد إلى كثير من الأعمال والمهن التي ارتبطت منذ بداية عهود الاستعمار بالأوروبيين، وبعضها أعمال يمكن للأهالي أن يتقنوها بسرعة وبغير جهد، ولكنهم يحرمون من مزاولتها لأنها تدر دخلا طيبا على من يمارسها، ففي زامبيا (روديسيا الشمالية) قبل الاستقلال، كانت كل الأعمال الفنية والشبه الفنية في صناعة التعدين تتركز في أيدي الأوروبيين. وظل الأمر كذلك حتى عام ١٩٥٧، كذلك كانت الخدمة في عربات الأكل بالقطارات والعمل في فرقة المطافىء قاصرة على الأوروبين حتى عام ١٩٦٠، مع أنها كلها أعمال يمكن إجادتها واتقانها بقليل من المران والتدرب. ولكن نقابات العمل التي كانت عضويتها قاصرة على الأوروبيين تعارض أشد المعارضة استخدام الأفريقيين في هذه الأعمال، وكانت الحكومة ترسخ لرغبات نقابات العمل خشية الاضراب وأعمال العنف. والمعروف أن حكومة اتحاد جنوب أفريقيا كانت – ولاتزال – تلجأ إلى فرض قيود شديدة وتدابير محكمة لتحديد تحركات الأهالي الأفريقيين وبخاصة من مواطنهم القبلية الأصلية نحو المدن، وتحظر عليهم الانتقال إلى المناطق الحضرية على العموم إلا بعد الحصول على تصاريح خاصة، كما تحتم عليهم الحصول على تراخيص للعمل قبل إن يمكنهم الالتحاق بأي مهنة تتصل بالصناعة. وعن طريق هذه التصاريح التي تدعي السلطات هناك أنها تهدف إلى التحكم في مشكلة البطالة في المدن والمراكز الصناعية والسيطرة عليها، أمكن الحكومة جنوب أفريقيا التحكم في الأيدي العاملة الأفريقية وتوجيهها إلي العمل في المناطق التي لا تجذب إليها العمال في العادة، أو العمل في مزارع الأوروبين. كما استطاعت بواسطتها الإبقاء على أعداد كبيرة من العمال في مناطقهم الأصلية بغير عمل على الإطلاق. وكل ذلك لكي لا تتدفق جموع العمال الأفريقيين على المدن فتزاحم الأوروبيين وتحرم بعضهم من العمل أو على الأقل تؤدي إلى انخفاض الأجور التي يتقاضونها.

والواقع أن نظام الأجور نفسه وما يلابسه من قواعد وقوانين وإجراءات، يعكس لنا الفوارق الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم على أساس التفرقة العنصرية والانتماء إلى مختلف السلالات البشرية، كما أنه يحافظ من الناحية الأخرى على استمرار هذه الفوارق بل على توسيعها أيضاً. فالفرق بين أجور الأوروبيين وأجور الأفريقيين عموماً فرق شاسع جداً ويكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن متوسط أجور العمال غير الأوروبيين (أي الأفريقيين والآسيويين والملونين) في صناعة استخراج الذهب في جنوب أفريقيا عام ١٩٥٨، كان ١١٦ جنيهاً في السنة والواقع أن متوسط أجور العمال الأفريقيين وحدهم كان أقل من ذلك كثيراً نظراً لأن الآسيويين يتناولون في العادة أجوراً أعلى من أجور الأفريقيين، أما متوسط أجور العمال الأوربيين في السنة ذاتها فكان ١٠٥٧ جنيهاً، أي حوالي تسعة أضعاف متوسط أجور الفئات الأخرى. والشيء نفسه يحدث في كل مجالات العمل الأخرى سواء في جنوب أفريقيا أو في غيرها من المجتمعات التي تقوم على التمييز والتفرقة بين السلالات. ففي عام ١٩٦٠ مثلاً كان متوسط دخل العامل الأفريقي فيها كان يعرف باسم اتحاد روديسيا ونياسالاند (وذلك قبل استقلال زامبيا ومالاوي) لا يزيد على ٨٧ جنيهاً في السنة، ويدخل في ذلك ما كان يحصل عليه العامل الأفريقي من طعام ووقود ومسكن وملبس. بينما كان متوسط أجور العمال الأوروبيين حوالي ١٢٠٩ جنيهات، اي ما يزيد على ١٣ مثلا. بل كثيراً ما يصل الأمر إلى أبعد من ذلك، فقد دلت الإحصاءات التي قامت بجمعها اللجنة الاقتصادية الأفريقية، على أن متوسط دخل العامل الأوربي في بعض الصناعات يزيد على متوسط دخل العامل الأفريقي ثمانية عشر مثلا، وأنه وصل في صناعة التعدين بالذات في مالاوي قبل استقلالها إلى خمسة عشرة مثلا، وليست هذه على أية حال هي أكبر وأعلى نسب التفاوت في الأجور والدخول، لأن الفارق يصل إلى أعلى من هذا كثيراً في المستعمرات البرتغالية.

وقد يقال أن السبب في ذلك هو أن العمال الأوروبيين يقومون بحكم تدريبهم وتعليمهم وكفاءتهم بالأعمال التي تتطلب درجة عالية من المهارة والتي تدر بطبيعة الحال أجوراً مالية، ولكن الواقع أن هذه الفوارق توجد حتى في الأعمال التي لا تحتاج إلى مهارات خاصة والتي يمارسها في بعض الأحيان الأوروبيون والأفريقيون على السواء، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى أعمال البناء وإصلاح

السيارات في الجراجات، ففيها كلها لا يتعدى كسب العامل الأفريقي ١٠٪ مما يكسبه العامل الأوروبي الذي يقوم بعمل مماثل. وعلى ذلك فمن الصعب رد سبب هذه الفوارق إلى مجرد الاختلاف في طبيعة العمل الذي يمارسه كل من الأوروبيين والأفريقيين أو إلى اختلاف مستوى المهارة وحدها أو حتى إلى نوع التمرين والتدريب فقط. وإنما هناك إلى جانب هذا كله أسباب أخرى ترتبط بالرغبة المتعمدة المقصودة في وضع الرجل الأفريقي في مركز أقل وأدنى بكثير من المكانة التي يجب أن يشغلها الرجل الأوروبي. بل أن الاختلاف في نوع التدريب والفرص التي تتاح لكل من الأوروبيين والأفريقيين للتعلم تعتبر هي ذاتها دليلاً على التفرقة العنصرية المتعمدة المرسومة والرغبة في حرمان الأفريقيين من مزاولة أعمال معينة بالذات وقصرها على الأوروبيين، وبالتالي توزيع العمل تبعاً للاختلافات السلالية والإقلال من فرص الترقي والتقدم أمام الأفريقيين. إذ مهما تكن الاختلافات في المهارة اليدوية في بعض الأعمال مثل إصلاح السيارات في الجاراجات أو أعمال البناء فإنها لا تبرر –وحدها– كل ذلك الفرق الكبير في الأجور. وخير دليل على ذلك هو نوع التحايل الذي يلجأ إليه الأوروبيون في الحالات القليلة التي تنص فيها اللوائح والقوانين صراحة على ضرورة المساواة في الأجور بالنسبة إلى الأعمال المتشابهة بصرف النظر عمن يقوم بالعمل. فقد استخدمت هذه اللوائح ذاتها لالحاق مزيد من الأذى بالعمال الأفريقيين وحرمانهم من مزيد من حقوقهم. فحتى في الحالات التي كان يتعذر فيها الحصول على عمال من بين الأوروبين لأداء العمل المطلوب، كان أصحاب العمل يصرون على عدم تشغيل الأيدي العاملة الأفريقية الصالحة للعمل، ويتعللون في ذلك من ناحية بالخوف من اضراب العمال والموظفين الأوروبيين الذين يرفضون مبدأ مساواة الأفريقيين بهم في الأجر، ومن الناحية الأخرى بأنهم لا يستطيعون بحكم القانون دفع أجور للأفريقيين أقل من تلك التي يتقاضاها الأوروبيون. وكانوا يتخذون من ذلك ذريعة ومبرراً لجلب مزيد من العمال الأوروبيين من الخارج.

وحتى في الحالات التي لا توجد فيها مثل هذه القوانين والتي قد يمهل فيها بعض أصحاب العمل – بدافع من جشعهم– إلى استخدام الأفريقيين في بعض الأعمال النصف الماهرة نظراً لأنهم يتقاضون أجوراً منخفضة، كان يقف ضد تحقيق هذه الرغبة التهديد بالاضراب والتخريب من جانب البيض كما كانت تقف ضدها السلطات الحكومية والإدارية بدعوى عدم الرغبة في تشجيع التنافس الذي قد يترتب عليه نشوب الصراع والكراهية وأعمال العنف بين السلالات المختلفة.

وخير مثل لذلك هو القوانين التي سنتها حكومة اتحاد جنوب أفريقيا وحكومة الاستعمار في روديسيا الجنوبية، وهي قوانين تحرم على الأفريقيين قبول القيام بأعمال معينة يعتبرها الأوروبيون وقفاً عليهم حتى لا يؤدي ذلك إلى إيجاد حالة من التوتر قد تهدد الأمن الداخلي. ولذا فإن لوزير العمل هناك الحق في أن يتخذ من الإجراءات كل ما من شأنه أن يقلل أو يمنع من قيام التنافس والصراع في نطاق العمل بين الأوروبيين وغيرهم من زنوج وآسيويين وملونين. بل أنه صدرت بالفعل في عام ١٩٥١ ثم في عام ١٩٥٥ بعض القوانين التي تحرم بصراحة استخدام العمال الأفريقيين في أعمال البناء الفنية والشبه الفنية في المناطق الحضرية التي يقيم فيها البيض بدون الحصول على إذن خاص بذلك من وزير العمل نفسه، وقصر اشتغالهم على المناطق الريفية وشبه الحضرية التي يقيم فيها الأهالي الوطنيون وحدهم. وقيل في تبرير ذلك أن القانون يهدف إلى تخفيض تكاليف البناء في المناطق التي يسكنها الأفريقيون نظراً لأنه يمنع العمال الأوروبيين الذين يتقاضون في العادة أجوراً عالية من الاشتغال بأعمال البناء في تلك المناطق. وواضح أن القانون كان يهدف إلى العكس من ذلك تماماً، أي إلى تضييق مجال العمل أمام الأيدي العاملة الأفريقية وحماية الأوروبيين أنفسهم من منافسة الأفريقيين لهم، وذلك بالإضافة إلى حرمان العامل الأفريقي من فرصة الكسب من هذه المهنة المربحة، خاصة وأن حركة البناء في المدن ازدادت ازدياداً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية واصبحت تدر على المشتغلين بها دخلاً كبيراً. وفي روديسيا الجنوبية يتحايل الأوروبيون بشتى الطرق لحرمان الأفريقيين من ممارسة الأعمال الفنية والشبه الفنية ويستخدمون القانون

نفسه في ذلك. فقوانين ١٩٤٥ الخاصة بتسوية المنازعات في مجال الصناعة، تنص على أن "العمال" الأفريقيين لا يدخلون ضمن "طبقة العمال" وأن "نقابتهم" لا تعتبر بالتالي نقابات قانونية، كما أنها تنص على قصر عضوية النقابات العمالية على البيض دون غيرهم وبذلك حرم الأفريقيون من حق الانتماء إلى أية نقابة أو جماعة أو رابطة تتولى الدفاع عن مصالحهم أمام أصحاب رؤوس الأموال. ولما كان أصحاب الأعمال لا يقبلون في المهن التي تحتاج إلى مهارة معينة وخبرة فنية خاصة سوى العمال الأوروبيين وذلك على الرغم من وجود أعداد كبيرة من العمال الأفريقيين الذين يمكنهم الاضطلاع بهذه الأعمال بسهولة.

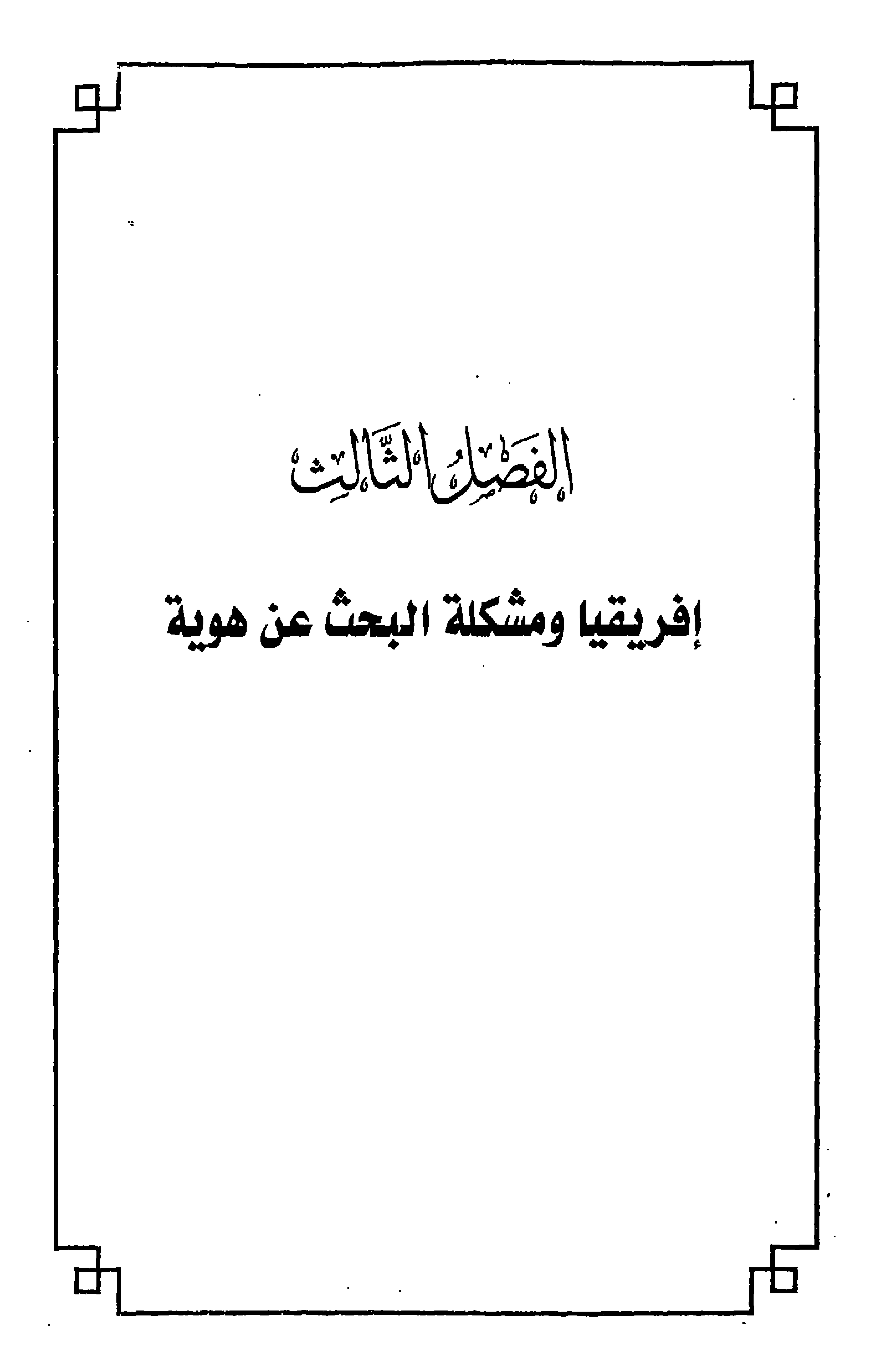
المهم في ذلك كله هو إننا نخرج إلى أن السياسة المرسومة والتي كانت تطبق، سواء بحكم القانون أو بحكم الإجراءات الإدارية أو الأوضاع السائدة، كانت تهدف كلها إلى توسيع الهوة بين دخل الأفريقيين والآسيويين من ناحية، ودخل الرجل الأبيض من الناحية الأخرى، بحيث يظل الأهالي الوطنيون دائماً في أسفل السلم الاقتصادي والاجتماعي. ومع ذلك، فليس ثمة أدنى شك في أنه بالإضافة إلى الدور الذي يقوم به انخفاض أجور العامل الأفريقي، ومنعه من مزاولة بعض الأعمال الماهرة التي قد تعود عليه بدخل مرتفع، في ارتفاع مستواه الاجتماعي، فإن لذلك كله أثره أيضاً فيما يبدو من ضعف كفاءتهم وكذلك في كثرة تغيبهم عن العمل وانقطاعهم عنه بغير أسباب.

ولقد أخطأ كثير من الناس وبخاصة الأوروبيين فهم الدوافع إلى ذلك، فوصموا العامل الأفريقي بعدم الميل الطبيعي إلى العمل وكرهه له وعدم قدرته على اتقان الأعمال الماهرة التي تتطلب تحمل مسئوليات جسيمة، كما وصموه أيضاً بقلة إدراكه الذهني وبأنه ينقطع عن العمل كلما توفرت في يده النقود التي تكفي لسد حاجاته وأنه لا يؤدي العمل إلا حين يحتاج إلى النقود، متخذين من ذلك كله مبرراً لعدم رفع أجورهم كضمان لتشغيلهم وحتى يسير العمل بغير توقف.

ولكن الواقع أن في ذلك كثيراً من التبرير الذي يقوم على المغالطة وعدم الفهم. فالدراسات غير المتحيزة التي تمت حتى الآن، وكذلك التقارير التي قامت

بها الهيئات الدولية وبخاصة منظمة العمل الدولية وكذلك اللجنة الاقتصادية الأفريقية. ارتفعت درجة كفاءتهم الإنتاجية كما قل بشكل ملحوظ التغيب والانقطاع عن العمل. ولعل الدليل الواضح على صدق ذلك ما حدث حين زادت شركة دنلوب (في جنوب أفريقيا) أجور عمالها الأفريقيين غير المهرة وأنصاف المهرة بنسب تتراوح بين ٦-١٣٪ فكانت الاستجابة لذلك أن قل التغيب بنسبة عالية.

هذه الحالة قد تكون فردية أو واحدة، ومع ذلك فهي تصلح تماماً للاستشهاد بها على نفي هذا الزعم القديم الذي يسود كثيراً من الكتابات الشبه العلمية. وصحيح أن العامل الأفريقي قد يبدي بعض المقاومة للانتظام في العمل برتابة في أول الأمر نتيجة لتنازع القيم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة عنده، ولكن ذلك لا يعني أبداً أن نصمة دائماً بوصمة عدم تقدير الموقف الذي يعيش فيه، أو العمل الذي يؤديه.



الفصل الثالث

إفريقيا ومشكلة البحث عن هوية

الفصل الثالث

أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية[1]

في أواخر عام ١٩٨٤ عقدت في "مدرسة لندن للدراسات الشرقية والإفريقية" London School of Oriental and African Studies حلقة دراسية عن "العرافة في دلتا النيجر" وكان المتحدث في هذه الحلقة أحد الدارسين الأفارقة من قبيلة الإيجو Ijow التي تسكن في المنطقة. وقد عرض الباحث الموضوع ضمن إطار من الثقافة والنظم الاجتماعية العام. كما أعطى بعض المعلومات الأساسية عن تلك القبيلة التي يصل تعدادها إلى حوالي نصف مليون نسمة. يكاد نشاطهم الاقتصادي يقتصر على صيد السمك من الأنهار والجداول والخيران حول دلتا النيجر، وأوضح كيف ينظر الناس هناك إلى مجاري المياه في شيء من الرهبة التي تصل إلى حد التقديس، ليس فقط للدور الاقتصادي الذي تلعبه في حياتهم. ولكن ايضاً لأنها هي مأوى أرواح الماء التي تسيطر على حياتهم وتتحكم في حظوظهم وأقدارهم وتقضي بما يصادفهم من خير أو شر، ولذا يحرص الإيجو على التقرب إلى أرواح الماء بالأضحيات والقرابين في مناسبات معينة حتى تشملهم برعايتهم وتبعد عنهم الشر والأذى. ويشرف على هذه المراسيم والطقوس فئة من العرافين الذين يتمتعون بمكانة دينية واجتماعية عالية باعتبارهم الوسطاء بين مجتمع البشر ومجتمع الأرواح. وإذا كانت قبيلة الإيجو عاشت في مواطنهم لعدة مئات من السنين دون أن يعكر صفوها شيء، بحيث حققت كثيراً من النجاح والازدهار المادي، فالفضل في ذلك يرجع إلى التوافق بين (المجتمعين) تحت إشراف هؤلاء العرافين الذين يستطيعون التنبؤ مقدماً بنوايا الأرواح ومقاصدها ومطالبها، ويحددون للناس ما ينبغي عليهم أن يفعلوه في كل حالة حتى لاتقف الأرواح أمام رغباتهم وتحرمهم الرزق والعيش والحياة على السواء.

وهذه كلها معلومات معروفة وتمتلئ بها وبأمثالها كتابات علماء

---

(١) كاتب هذا المقال الأستاذ الدكتور احمد ابو زيد أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية.

الأنثربولوجيا الذين درسوا المجتمعات القبلية في أفريقيا واهتموا بوجه خاص بدراسة الدين والسحر وما يتعلق من أفكار وأساطير عن الأرواح والشياطين وعوالم الغيب والقوى الإعجازية. ولقد كانت هذه الموضوعات تحظى دائماً بإقبال الباحثين ليس فقط لطرافتها وغرابتها بالنسبة للقارىء الغربي، وإنما أيضاً – وهذا هو الأهم– لأنها تعطي صورة واضحة عن طريق تفكير الإنسان الإفريقي ونظرته إلى الحياة والكون وأسلوب تعامله مع الظواهر الطبيعية والكائنات المختلفة التي تعمر الكون. وقد درج علماء الأنثربولوجيا على احترام هذه الأنماط من التفكير التي تصدر عن منطق خاص قد يختلف عن منطق الرجل الأوربي الحديث. ولكنه منطق يقوم على اية حال على مبادئ محددة تتلاءم مع البناء الاجتماعي وتتفق مع النسق الثقافي العام السائد في تلك المجتمعات الإفريقية. ولذا كان من الغريب أن يتحدث ذلك الباحث الإفريقي عن تلك الظواهر المتعلقة بالعرافة بشيء من الاستهجان وينهي حديثه بقوله:

في منطقة تسود فيها عبادة الأفعى واستخارة إله الشجر مع كل الممارسات العديدة التي ترتبط بتلك العبادات، كان لابد لأسلوب حياة الناس أن يتاثر بطريقة سلبية. ولذا فلم يكن غرضي من هذا الحديث الوصول إلى نظرية جديدة عن العرافة بقدر ما كان هو البحث عن حلول للمشكلات الإنسانية.

فكأن الباحث الإفريقي يريد أن يقول إن غرضه من هذا الحديث هو عرض إحدى صور التي تقوم على اعتناق افكار وامور لا يعترف الأوروبيون بها وأنه يحاول العثور على أسباب تمسك تلك الشعوب التي تنتمي إليها قبيلته هو نفسه بهذه الحالة من التخلف التي يصفها بالسخف والبله، وبالتالي فكيف يتسنى للرجل الأوروبي أن يساعد هذه الشعوب والقبائل على الخلاص من هذه الحالة المتردية بها من التخلف. ورغم مايبدو في غرابة – على الأقل في نظر علماء الأنثروبولوجيا– فإنه يعبر إلى حد كبير عن نظرة عدد كبير من المثقفين والدارسين الأفارقة في الخارج إلى أنماط الحياة والقيم التقليدية في أفريقيا، ولقد تأثر هؤلاء الدارسون والمثقفون الأفارقة في ذلك بآراء وأفكار بعض علماء الغرب المتخصصين في الدراسات الإفريقية والذين يدرسون النظم والثقافات الإفريقية

الوطنية من منطلق غربي، ويخضعونها لأحكامهم التقويمية التي تستند إلى المحكمات والمعايير والمقاييس الغربية. ولقد كان ذلك هو النمط السائد في الدراسات الإفريقية في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، ثم أخذ ينحسر بسرعة وإن ظلت له بعض الرواسب والبقايا في كتابات عدد قليل من العلماء الذين ظلوا يعتبرون أوربا وثقافتها هي النموذج أو المثال الذي تقاس إليه بقية النظم والثقافات، وأنه يتعين عليهم أن يتعرفوا من خلال بحوثهم سبل الارتقاء بتلك المجتمعات والثقافات حتى تصل إلى المستوى الأوربي في كل المجالات، بما في ذلك مجال القيم والتقاليد والأخلاق وأساليب التفكير.

ولقد لاحظ ماجا بيس Maja-Pace في مقال نشره في ملحق جريدة التايمز عن التعليم العالي أن نسبة كبيرة من الذين حضروا هذه الندوة كانوا من الأفارقة وأنه لم يبد عليهم أي أثر للامتعاض أو الاعتراض على ما يقول المحاضر. بل كانوا على العكس من ذلك تماماً يوافقونه في وجهة نظره، كما لو كان يسعدهم أن يروا مجتمعاتهم تتحدد في ضوء الأوضاع والقيم والمعايير الأوروبية. وأن يروا أنفسهم "في مرآة الثقافة الأوربية". وهذا الموقف –على حد تعبير ماجا بيس أيضاً– هو في أخر الأمر امتداد واستمرار للاتجاهات الإمبريالية القديمة وإن كانت تتخذ شكلاً أخر أكثر خطورة، لأن معظم الذين يعتنقون هذه الاتجاهات الآن هم من الأفارقة المثقفين وليسوا من الباحثين والعلماء الأجانب. وإذا كان هناك قلة من علماء الغرب لا يزالون ينظرون إلى أفريقيا ونظمها وثقافاتها بتلك النظرة القديمة أو لا يزالون يعتقدون أن رسالة الغرب تحتم عليه أن يأخذ بيد الشعوب الإفريقية ويرسم لها ما يجب عليها أن تفعله، ويحدد لها الطريقة المثلى التي ينبغي عليها أن تتصرف بمقتضاها وتسوس بها أمورها. فإن المسئول عن ذلك هم في أخر الأمر ذلك اللفيف من الأفارقة المثقفين الذين تعلموا في جامعات الغرب بعد أن تلقوا تعليمهم العام في مدارس الإرساليات التبشيرية في مواطنهم الأصلية في أفريقيا، والذين ارتضوا لأنفسهم بذلك استمرار هذه الاتجاهات التي تؤكد تفوق الغرب وتميزه ليس في المجالات المادية والعلمية والتكنولوجية فحسب، بل أيضاً في مجال القيم، واعتنقوا ذلك النمط من أسلوب التفكير الغربي في نظرته إلى أفريقيا والإفريقيين.

ولكن هناك موقفاً آخر يقابله ويختلف عنه كل الاختلاف ويتمثل في الجهود التي تبذلها فئة كبيرة من الباحثين والدارسين والأدباء والفنانين الأفارقة لإبراز شخصية أفريقيا المستقلة المتميزة، والاعتزاز بمقومات هذه الشخصية رغم الاعتراف في الوقت ذاته بتخلف الشعوب والقبائل الإفريقية عن ركب الحضارة الغربية الحديثة. وتتخذ هذه الجهود عدة أشكال ومظاهر لعل أبسطها وأوضحها وأهمها في الوقت نفسه الاتجاه المتزايد نحو الاعتماد على اللغات الوطنية –أو اللغات الكبرى على الأقل- ليس فقط في الكلام اليومي العادي، بل أيضاً في الكتابات الأدبية والعلمية والفكرية بدلا من استخدام اللغات الأجنبية كما كأن عليه الحال أيام الحكم الاستعاري. وظهر بذلك – وبخاصة بعد استقلال أفريقيا في الستينات– عدد من الأدباء والشعراء والروائيين والسياسيين والمفكرين الذين يستخدمون لغاتهم الوطنية في التعبير عن موضوعات أفريقية خالصة يستوحونها من الحياة الأفريقية ذاتها أو التراث الأفريقي الاصيل. ويندرج هذا الاتجاه تحت حركة عامة تعرف باسم "الزنوجة" أو "الزنجية Negritude"، وهي الكلمة التي صاغها في الأصل الشاعر المارتنيكي إيميه سيزير Atimé Cesaire، ثم انتقلت بعد ذلك من جزر المارتنيك إلى أفريقيا ووجدت استجابة سريعة لدى عدد من الشعراء والأدباء الأفارقة الذين قيّض لبعضهم أن يتولى مناصب سياسية مرموقة أو أن يصبح من الزعماء السياسيين المشهورين، مثل الشاعر السنغالي ليوبولد سنجور الذي أصبح رئيساً للجمهورية، وإن كانت هذه الحركة الشايعة للتراث الإفريقي والزنجي وللثقافة الإفريقية والزنجية لم تمنع أصحابها من الكتابة بالفرنسية، ولكن المهم هنا هو أنها كشفت عن عمق التراث الإفريقي وتنوعه وتراثه. كذلك ظهر جيل كامل من الأنثربولوجيين الأفارقة الذين عكفوا – ولا يزالون– على دراسة ثقافاتهم ومجتمعاتهم القبلية من وجهة نظر إفريقية خالصة وهذه في الحقيقة جهود أقدم بكثير من حركة الزنوجة أو الزنجية؛ بحيث نجد جلا مثل الزعيم الكيني الشهير جوموكنياتا Jomo Kenyata الذي اصبح زعيماً وقائداً لاستقلال كينيا ورئيساً لها، يكتب في العشرينات كتابة المهم في مواجهة جبل كينيا Facing Mount Kenya يسجل فيه كثيراً من تفاصيل وعناصر الحياة والنظم والثقافة التقليدية هناك.

وعلى أية حال فإن الكتابات العديدة التي حظيت بها القارة في السنوات الأخيرة لا تخرج في مجملها عن أحد الاتجاهين الرئيسيين: الاتجاه المتأثر بالنظرة الغربية التي لا تخلو من التعالي والتي يمكن اعتبارها إحدى بقايا تفكير القرن التاسع عشر بكل ما يحمله من نزعات استعمارية وأفكار تطورية تُعلي من شأن الغرب على بقية شعوب العالم وثقافاته ومجتمعاته وقيمه وأخلاقياته، والاتجاه القومي الذي يعتز بالتاريخ الأفريقي ويفخر بتراث القارة ويعلي من شأن الثقافة والتقاليد والقيم والسلوكيات والعلاقات الإفريقية الاصيلة، وهو اتجاه لا يخلو من نظرة رومانتيكية تخفي كثيراً من مرارة الماضي الأفريقي الأليم. وهذا لا يمنع بغير شك من وجود كثير من الكتابات والدراسات (الموضوعية) التي تحاول التحرر من كلتا النزعتين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات وتفسيرها من موقف يحرص على التوفيق بين النظرة الذاتية ورأي الأهالي أنفسهم في ثقافتهم وتقاليدهم وقيمهم مع التمسك بقدر الإمكان بمقتضيات العلم ومتطلباته. ويتمثل ذلك على وجه الخصوص في كتابات علماء الأنثربولوجيا المعاصرين الذين قاموا بدراسات ميدانية متعمقة في بعض المجتمعات القبلية في أفريقيا، ويستوي في ذلك الأنثروبولوجيا الأجانب والعلماء الوطنيون.

(١)

من الأعمال الموسوعية الهامة التي ظهرت في السنوات الأخيرة حول أفريقيا ذلك المشروع الضخم الذي اضطلعت به منذ بعض الوقت جامعة كيمبردج لكتابة تاريخ القارة وأشرفت على نشره تحت عنوان: The Cambridge History of Africa". والمجلدات الستة الأولى من هذا العمل الضخم لم تفلح في أن تصل بتاريخ القارة إلى أبعد من عام ١٩٠٥. وهذا يعتبر في حد ذاته اعترافاً بعمق التاريخ الأفريقي ودليلاً على عدم صحة الدعوى التي أطلقها اللورد داكري Lord Dakray وتابعه فيها أحد كبار المؤرخين البريطانيين وهو الأستاذ هيوتريفور روبر Hugh Trevor–Roper من أنه "لايوجد لأفريقيا تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة وأن كل ما هنالك هو "تاريخ الأوروبيين في أفريقيا".

وقد أثار ظهور هذه المجلدات الستة من الكتاب نوعين متكاملين من الجدل أو الصراع الفكري على حد تعبير جيوفري هويتكروفت Geoffrey Wheatcroft[٢]، الأول هو جدل سياسي بين اليسار واليمين حول وضع أفريقيا السياسي في الوقت الحالي، والثاني جدل أكاديمي بين المؤرخين البورجوازيين والمؤرخين الماركسيين حول ماضي القارة وتاريخها. فبعد أو توقفت عملية "التأريخ Historiography" الإمبريالي وتدوين الأحداث التاريخية أيام الإمبراطورية، ومن وجهة نظر استعمارية تقوم على إدعاء مسئولية الرجل الأبيض إزاء القارة المظلمة، وهي المسئولية التي أصبحت – في نظر الكثيرين من الكتاب الغربيين– تمثل عبئاً ثقيلاً على ضمير الغرب، ظهرت "مدرسة" من المؤرخين الليبراليين الذين كانوا يؤمنون بأن من واجبهم كمؤرخين أن يعيدوا للقارة اعتبارها واحترامها لذاتها، وأن من حق أفريقيا أن يكون لها ثقافة وتاريخ مستقلان ومتمايزان عن ثقافة الرجل الأبيض وتاريخه، كما كانوا يؤمنون بأن دور المشتغلين بشئون أفريقيا يجب أن يتعدى موقف الاكتفاء بدراسة مشكلة حق أفريقيا في الاستقلال ومشكلة الاضطهاد الذي تعاني منه شعوب القارة ومسألة التمييز العنصري وما إليها، إلى موقف أكبر وأهم، وهو الوقوف إلى جانب أفريقيا والتشيع لها، وفضح الإدعاءات الظالمة التي يحملها أنصار "النظام القديم" أو الوضع القديم الذي يعبر عنه لورد داكري والأستاذ تريفور روبر عن عدم وجود تاريخ لأفريقيا السوداء يستحق الدراسة، وأنه قد يصبح لها مثل هذا التاريخ في المستقبل البعيد، أما الآن فلا وجود لهذا التاريخ، وأنه إذا كان هناك ما يمكن تسميته تاريخاً للقارة على سبيل التجاوز فهو تاريخ ضحل للغاية، وأنه لا يوجد خارج نطاق تاريخ الأوروبيين في أفريقيا سوى الظلمة الدامسة، ولا تصلح أن تكون موضوعاً للتاريخ.

ومع ذلك فإن هؤلاء العلماء الليبراليين الذين عارضوا موقف داكري وتريفور روبرت ورفضوا تفسيراتهما. وجدوا أنفسهم هدفاً للهجوم من مدرسة أخرى أكثر تمرداً وثورة على تلك التفسيرات، ولم يكن يكفيها الإشادة بالتراث الإفريقي أو الاعتراف بتاريخ أفريقي خالص ومتمايز عن تاريخ الغزاة والمستعمرين للقارة، وإنما كانت تنادي بضرورة تحليل ذلك التاريخ والتراث

من منظور أفريقي بحت، ومن أبعاد أفريقية خالصة على ما سبق أن ذكرنا. وقد ظهر ذلك الاتجاه واضحاً في الجزء الذي ظهر مؤخراً من كتاب تاريخ كيمبردج عن أفريقيا، والذي يغطي فترة ما بعد عام ١٩٤٠. كذلك ظهرت هذه الدعوة – ربما بشكل أوضح وأكثر صراحة – في أخر مجلد من عمل موسوعي آخر لا يقل أهمية عن "تاريخ كيمبردج" وهو كتاب "تاريخ أفريقيا العام General History of Africa" الذي أشرفت عليه منظمة اليونسكو. ويغطي هذا المجلد الفترة بين عامي ١٨٨٠ و١٩٥٠.

ومن الطبيعي أن يلقي هذا الاتجاه المتمرد كثيراً من النقد والمعارضة من بعض العلماء الأوربيين الذين يرون فيه خروجاً على التقاليد الأكاديمية الرصينة في كتابة التاريخ ونوعاً من اقحام الأساليب الخطابية السياسية في مجال علمي بحت لا يحتمل مثل هذه الغوغائية الأفريقية التي تتخفى تحت ستار العلم. ويستدل هؤلاء النقاد على ذلك بأن المؤلفين الذين تولوا كتابة تاريخ هذه الفترة (١٨٨٠–١٩٥٠)، وهي فترة الغزو والاستعمار الأوروبي لأفريقيا في أجلى مظاهرها – خصصوا الجانب الأكبر من ذلك المجلد ليس لدراسة عمليات الغزو وظاهرة الاستعمار بكل ما ترتب عليهما من تقسيم للقارة وإخضاعها للحكم الاستعماري، ولكن لدراسة حركات المقاومة الإفريقية للمستعمرين الأوروبيين، وعرضوا هذه الحركات بطريقة بعيدة عن روح العلم وعن النظرة الموضوعية التي يتحلى بها العلماء. وبطبيعة الحال فإن هذه الانتقادات (الأوروبية) تلقى بدورها من يرفضها ويعمل على تقنيدها. ولا يزال الجدل قائماً[٢].

وقد وجد هذا الجدل طريقه إلى وسائل الإعلام بما في ذلك الإذاعة والتليفزيون وبخاصة في بريطانيا، حيث أذيعت عدة برامج حول أفريقيا والإفريقيين، ثم تحولت بعض هذه البرامج إلى كتب تعكس وجهات نظر أصحابها، ومن أهم هذه الكتب كتاب "قصة أفريقيا The Story of Africa" الذي كان في الأصل سلسلة من الحلقات التليفزيونية قدمها بازل ديفيدسون Basil Davidson منذ بضعة أعوام، وسلسلة أخرى من الحلقات ظهرت عام

١٩٨٤ بعنوان "الأفريقيون The Africans" قدمها أحد علماء السياسة الأفارقة وهو الدكتور على المزروعي. والكتابان يعطيان فكرة واضحة عن بعض أوجه الاختلاف في النظرة إلى مشكلات أفريقيا وتاريخها وتراثها وأسلوب معالجة هذه المسائل والتعبير عن الرأي فيها.

وبازل ديفيدسون هو واحد من الكتاب البريطانيون الذين اشتهروا بمواقفهم المعارضة للاستعمار الأوربي للقارة الأفريقية والذين كرسوا كثيراً من الجهد والوقت للدعوة لدراسة وفهم الشعوب الإفريقية وثقافاتها والوقوف إلى جانبها في صراعها من أجل الحرية والاستقلال والحياة الكريمة. ويظهر ذلك في مجموعة الكتب التي أصدرها خلال أكثر من أربعين عاماً حين أصدر كتابه عن جنوب أفريقيا بعنوان "تقرير من جنوب أفريقيا Report on South Africa (عام ١٩٥٧).

واحدث حين صدوره ضجة كبرى في الأوساط العلمية والسياسية على السواء(٤). وتكشف أعمال ديفيدسون كلها عن محاولات صادقة لاستكشاف الطرق المتشعبة الوعرة التي تواجه القارة وبخاصة بعد الاستقلال، والمزالق الخطرة التي تحف بهذه الطرق والتي قد تعطل انطلاق الشعوب الإفريقية نحو التنمية والتقدم، ولم يكن ديفيدسون في مهاجمته للاستعمار الغربي لأفريقيا يعطي أهمية لدراسة موضوعات معينة مثل تجارة الرقيق أو مساوىء أساليب الحكم الاستعماري بقدر ما كان يهتم بنقد وتفنيد مزاعم الأوربيين ودعاواهم عن الرقي والاستعلاء السلالي والثقافي على الإفريقيين، ونزوعهم إلى ازدراء كل ما هو أفريقي والتجاوزات التي ترتبت على ذلك الاستعلاء والتي كان الأوروبيون يؤتونها في حق القارة وشعوبها، وذلك فضلاً عن رفضه للرأي الخاطئ القائل بأنه ليس للأفريقيين تاريخ أو ثقافة إلا في أدنى المستويات وأن نصيبهم من ذلك لا يرتفع كثيراً عن نصيب الحيوانات، مما كان يدفع الأوروبيين إلى معاملتهم كما لو كانوا حيوانات بالفعل، على ما يقول هويتكروفت في مقاله الرائع الذي نشره في الملحق الأدبي لجريدة التايمز بتاريخ ١٤ نوفمبر ١٩٨٦ بعنوان "في البحث غن قارة". ومع ذلك فإن كتابات ديفيدسون تصدر في أخر الأمر عن منطلق أوربي رغم كل ما يقال عن تحررها وليبراليتها، وهي من هذه الناحية

تختلف اختلافاً كبيراً عن كتابات العلماء والمؤرخين الأفارقة الذين يدرسون نفس تلك الموضوعات من وجهة نظر أفريقية، والذين يمثلهم خير تمثيل على المزروعي في كل كتاباته، وبخاصة كتابه الأخير الذي سبقت الإشارة إليه وهو كتاب "الأفريقيون".

على المزروعي أستاذ أفريقي من كينيا ولكنه تلقى تعليمه في جامعات الغرب ويشغل الآن منصب أستاذ علم السياسة في جامعة ميتشجان، وله كثير من الكتب والأبحاث في علم السياسة يتناول في معظمها الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في القارة الأم التي ينتسب إليها[٥]. وبعض هذه الكتابات كان في الأصل سلسلة من الأحاديث ألقاها في الإذاعة البريطانية مثل كتاب:

"The African Condition: The Reith Lecutures, 1979"، أو سلسلة من الحلقات التليفزيونية مثل كتاب "الأفريقيون The Africans".

وهذا الكتاب الأخير "الأفريقيون" كتاب عام – كما يبدو من عنوانه – يعرض فيه لكثير جداً من الموضوعات والمشكلات ومظاهر الحياة اليومية في القارة الأفريقية، ولكنه يعالجها كلها من وجهة نظر محددة تتضح من العنوان الفرعي للكتاب وهو "التراث الثلاثي A Triple Heritage"، والمقصود بذلك هو التراث الإفريقي الأصيل والتراث الإسلامي ثم وطأة الحضارة الأوروبية الحديثة على المجتمعات الإفريقية وثقافاتها التقليدية.

وفي ضوء هذا "التراث الثلاثي" يعرض على المزروعي عدداً من المشكلات والقضايا الهامة التي يكثر الحديث حولها في مجال الدراسات الإفريقية مثل شخصية أفريقيا (الشخصية الإفريقية الأصلية وما طرأ عليها من تغيرات نتيجة للتأثيرات السامية Semetic، والمؤثرات الوافدة من الغرب) ومثل ما يطلق عليه اسم "الآلهة الجدد"، ويعني بذلك الأديان التي وفدت إلى أفريقيا بعد الوثنية الأصلية مبيناً ما أحرزه الإسلام من تقدم وانتشار ومدى تراجع المسيحية أمامه، أو على الأقل عدم قدرتها على الصعود في وجه الدعوة الإسلامية وعجزها عن أن تحقق نجاحاً يتناسب مع الجهود المضنية التي بذلها – ولا يزال يبذلها – المبشرون ورجال الإرساليات المسيحية المختلفة. بل إنه يتكلم عن ذلك التراث الثلاثي في مجالات التكنولوجيا اعتباراً من

عصر الرق حتى عصر الاستعمار الأوربي وموقف الغرب من "الثورة الصناعية" في أفريقيا، وموقف أفريقيا الوثنية، وأفريقيا الإسلامية من العصر النووي، ومثل الصراع بين المجتمع والدولة، وبين الحرب والسلام في افريقيا الوثنية. وأفريقيا الإسلامية، وأفريقيا العصر الحديث بعد خضوعها للحكم الاستعماري. وكذلك في مجال الأساطير الحديثة المرتبطة بالمدنية الغربية. وعجز الإنسان الأفريقي أمامها وانبهاره بقوتها وجبروتها الذي يماثل انبهاره بالقوى الغيبية الإعجازية في أساطيره القديمة) وغير ذلك من الموضوعات.

ومعالجة هذه الموضوعات على هذا النحو يكشف لنا في وقت واحد عن الاستمرار والاتصال بين هذه الأنماط الثلاثة من التراث رغم كل ما بينها من تعارض وتنافر قد يصل في بعض الأحيان إلى التناقض. وهذه مسألة يلمسها في الحياة اليومية ذاتها الإنسان الغريب على الثقافة والذي لا يعرف شيئاً عن ذلك التراث الثلاثي الذي يتكلم عنه على المزروعي، والذي يوجد جنباً إلى جنب دون أن يصل إلى حد الاندماج الكامل أو الانصهار. ويبدو أن العقل الأفريقي يستطيع أن يتقبل وجود هذه الأوضاع والمظاهر وأنماط السلوك المتناقضة ولا يكاد يرى فيها شيئاً من الغرابة، وذلك على عكس الزائر الغريب. فالسائح الأوربي أو الأمريكي مثلاً الذي ينزل في أحد الفنادق الكبرى الحديثة في أفريقيا سوف يجد كل وسائل الراحة والرفاهية الحديثة هناك، ولكنه سوف يلاحظ في الوقت ذاته أن جهازي الراديو والتليفزيون لا يعملان وكذلك الحال بالنسبة للتليفون، وأن (توصيلة) الماء الساخن غير موجودة أصلاً، وإذا وجدت فإن أحدا لا يكاد يهتم بتوصيلها وهكذا. ولا يعتبر المزروعي ذلك دليلاً على التخلف أو الإهمال أو اللامبالاة بقدر ما يعتبره دليلاً على التناقض الأساسي الذي تعاني منه القارة الأفريقية في كل مجالات الحياة وأنماط السلوك الفردي والجماعي. فالتوجه نحو الغرب واقتباس أسلوب حياته هو مجرد (واجهة) تخفي وراءها حقائق أفريقيا الواقعية. وهذه الحقائق هي موضوع الكتاب الذي كان في الأصل -كما ذكرنا- سلسلة من الحلقات التليفزيونية التي استغرقت تسعة أسابيع، عرض فيها لثقافة القارة وتاريخها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة[٦].

والبرنامج كله أشرفت عليه هيئة National Endowment for the Humanities الأمريكية. وقد اسهمت بمبلغ ستمائة ألف دولار من التكاليف الكلية التي وصلت إلى حوالي ثلاثة ملايين ونصف مليون دولار. ولكن حين ظهر البرنامج في التليفزيون ثارت ثائرة الهيئة لأن البرنامج كثيراً ما كان ينزلق – حسب رأيها – إلى نقد الغرب بأسلوب ساخر لاذع، كما أنه لم يتوافر له القدر الكافي من الموضوعية والتوازن اللذين تهتم بهما تلك الهيئة. ومن الأدلة على ذلك – كما تقول الهيئة أيضاً – التعاطف الذي أبداه على المزروعي مع العقيد معمر القذافي. وقد وصل الأمر بالهيئة إلى المطالبة برفع اسمها من المسلسل باعتبارها أحد المسهمين في تمويله، كما رفضت بعد ذلك أن تسهم بأي مبلغ آخر إضافي لمواصلة البرنامج والتقدم به إلى مراحل أبعد. وهذا مثال واحد لما أثارته هذه السلسلة من الحلقات – قبل أن تصبح كتاباً. ثم زادت حدة الخلاف بعد ظهور الكتاب على اعتبار أنه يعكس وجهة نظر أفريقية تختلف في كثير من الأحيان مع الآراء السائدة في الأوساط الغربية عن أفريقيا والأفريقيين.

وعلى المزروعي نفسه يعترف بأن أفكاره وأراءه لا تتفق بالضرورة مع الأفكار الأمريكية، ولا تسير معها في نفس الخط، وأنه ليس من المفروض أبدا أن تسير تلك الأفكار وتتطابق معها تماماً، كما أنه يقرر بصراحة ووضوح بأن معظم المشكلات التي تعاني منها أفريقيا في الوقت الحالي يمكن ردها إلى ما يسميه "التطفل" الغربي الذي كان يتخذ أحياناً شكل حركات التبشير والإرساليات الدينية المسيحية، وأحياناً أخرى شكل تجارة الرقيق، وأحياناً ثالثة شكل الاستعمار الأوروبي الذي مزق القارة وقسمها إلى دويلات عن طريق إقامة حدود (قومية) مصطنعة وتعسفية، وأحياناً رابعة على شكل الرأسماليين الذين سرقوا ثروات أفريقيا واستنزفوا مواردها الطبيعية. ولقد حملت هذه الأشكال من التطفل إلى القارة من الفساد والخراب أكثر مما جلبته إليها من أسباب التطور والرقي والتنمية. ولذا فليس من الغريب أن يقابل الكتاب بكثير من الجفاء والنقد والسخرية على صفحات المجلات والدوريات في بريطانيا وأمريكا على السواء.(٧)

ولكن رغم تشيع المزروعي لأفريقيا واعتزازه (بأفريقيته) فإنه يعترف بأن الإنجاز الذي حققته أفريقيا خلال تاريخها الطويل لا يتناسب بحال من ضخامة "التراث الثلاثي" العميق المتنوع، ويتساءل عن سبب ذلك القصور أو العجز، كما يلاحظ مثلا عدم الاهتمام ببذل أية جهود صادقة حقيقية في مجال التوثيق العلمي والتاريخي مما أدى إلى ضعف "التقليد العلمي" في القارة بأسرها. كما أن اللغات الأفريقية ذاتها لغات هزيلة وضامرة في الأغلب. والأكثر من ذلك هو أن أفريقيا تفتقر بشكل فاضح إلى كثير من العناصر الثقافية التي يعطيها الأوربيون أهمية بالغة ويعتبرونها من أهم مقومات وعلامات الحضارة والمدنية مثل القلاع والحصون والكاتدرائيات والاتفاقيات والعقود والمواثيق المدونة المكتوبة، وأن غياب هذه العناصر كان في نظره من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور نزعة الاستعلاء الأوربي بكل ما ترتب عليها من تمييز عنصري واستعباد للأفارقة. ومع ذلك فإن هذا كله لا يقلل في شيء من افتتان على المزروعي بأفريقيا والأفريقيين بحيث يقتبس للتدليل على مدى إعجابه بهم بعض أبيات الشاعر المارتنيكي إيمي سيزير التي تصدق على الأفارقة:

الذين لم يخترعوا البارود أو البوصلة.
والذين لم يذللوا الغاز أو الكهرباء.
والذين لم يكتشفوا البخار أو الفضاء.
إن زنوجتي ليست صخرة تصدم بصمتها صخب النهار.
إن زنوجتي ليست نقطة ماء عطنة على عين الأرض الميتة.
إن زنوجتي ليست برجا، ولا هي كاتدرائية ترتفع نحو السماء.
إنما هي تغوص عميقاً في لحم الأرض الأحمر القاني (صفحة ٧٣).

(٢)

دراسة أي شعب أة أي مجموعة من الشعوب لا يمكن أن تقوم في فراغ، وإنما يجب دراسة هذا الشعب أو تلك المجموعة من الشعوب ضمن إطار شامل من الظروف والأوضاع الإيكولوجية والتاريخية والأنساق الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية التي تؤلف كلها وحدة متكاملة تكشف في آخر الأمر عن "روح" ذلك الشعب أو تلك المجموعة من الشعوب. ومن الطبيعي أن يضع أستاذ متمرس مثل على المزروعي ذلك المبدأ نصب عينيه وهو يدرس "الأفريقيون" موضوع كتابة، ولذا يمهد لدراسته بمحاولة تبيين "موقع أفريقيا" من العالم. ولكنه لا يقصد بذلك الموقع الجغرافي أو الفيزيقي البحت، فهذا تصور فيه بساطة وسذاجة، إنما هو يقصد في المحل الأول موقع أفريقيا من الثقافات الثلاث الكبرى التي تؤلف التراث الأفريقي العظيم. ولا يجد المزروعي، رغم إسلامه وإسلاميته، أي غضاضة أو حرج في أن يزهو بالتراث الأفريقي الوثني الأصيل ويتغنى به. فهو تراث لا يزال حيا وقائماً وماثلاً حتى الآن في معتقدات الناس وأساطيرهم، كما ينعكس في كثير من تصرفاتهم ومظاهر سلوكهم ويحدد علاقاتهم اليومية بعضهم ببعض. والسطر الأول من مقدمة الكتاب يقول:

"الأسلاف الأفريقيون غاضبون، والذين يؤمنون بهؤلاء الأسلاف وقدرتهم يرون الغضب ماثلاً في كل ما يحيط بنا. أما الذين لا يؤمنون بالأسلاف فإنهم يطلقون اسماً آخر على مظاهر ذلك الغضب. وكما يقول إدموند بيرك Edmund Burke إن الذين لا ينظرون وراءهم على الإطلاق ليروا صنع الأسلاف لن يستطيعوا النظر أبداً أمامهم لتحقيق الخلود" (صفحة ١١).

ولكن ما الدليل والشاهد والبرهان على لعنة هؤلاء الأسلاف وغضبهم.

أول دليل على ذلك هو أنه لا شيء في أفريقيا يسير في الطريق الصحيح، وأن الأمور ليست على ما يرام في كل المجالات والميادين ابتداء من داكار غرباً حتى دار السلام في الشرق، ومن مراكش في الشمال حتى مابوتو في الجنوب. فالنظم والمؤسسات تفسد وتتهاوى، والأبنية الاجتماعية تصدأ وتبلى وتتصدع كما لو كان الأسلاف صبوا على الأحفاد لعنة الدمار والخراب، فتسلط العسكر على الكتاب والمثقفين من أجل السيطرة على النظم والحكم، وسلطوا الأحراش كي تزحف على الطرق الممهدة، وقضوا على البيوت بأن (تنشع) بماء الفيضانات بينما تتشقق التربة الزراعية من الجدب والجفاف وندرة الماء. وحكموا على الناس بأن يترفع الأبناء عن أن تمسك أيديهم بالفأس لفلاحة أرض الآباء،

وأن يفضلوا على ذلك الرحلة والتجوال طلباً للعمل والرزق، وأن يتقن الناس فنون الغش وأساليب الخداع والتدليس، وأن يدس الرجل السم في ثمار الكولا التي يقدمها لصديق عمره، وأن تتداعى الأشياء على ما يقول الروائي النيجيري الشهير شينوا أتشبي Chinua Achibe في روايته الأولى "الأشياء تتداعى Things Fall Apart".

ولكن إذا كانت هذه هي لعنة الأجداد، فما هي الجريمة؟ وماهي خطيئة الأبناء والأحفاد؟

الخطيئة الكبرى في نظر علي المزروعي هي ذلك الرباط القوي بين أفريقيا والقرن العشرين، وهو رباط يقوم على أسس خاطئة كما أن بنوده وشروطه فاسدة وغير صالحة لأنها تتطلب أن تدير افريقيا ظهرها للقرون السابقة والعصور الماضية من تاريخها الطويل، وذلك في محاولة هزيلة جوفاء للعصرنة والتحديث دون اعتبار للاستمرار الثقافي. فهي إذن محاولة لسلخ افريقيا من (افريقيتها)، وتجريدها من طابعها الأفريقي —وشخصيتها الأفريقية. وقد ترتب عليها ظهور التوتر والتمرد والعصيان الاجتماعي وكل التغيرات الاجتماعية السريعة المفاجئة التي عربدت في القارة كلها دون ضابط، ولذا كان يجب في راية وقف ذلك التغيير السريع، أو على الأقل التحكم فيه وتوجيهه، إذ ليس ثمة ما هو أخطر من التغيرات غير المحكومة وغير المقيدة وغير الموجهة. إذا كان فرانكلين روزفلت قد ناشد الأمريكيين حين واجهت بلاده في الثلاثينات الأزمة الاقتصادية التي أشاعت الخوف القاتل في نفوسهم ان يحاربوا الخوف وقال جملته الشهيرة: "إن الشيء الوحيد الذي يجب أن نخافه هو الخوف نفسه، فإن علي المزروعي يقول للأفارقة ابناء جلدته وهم يواجهون في الثمانينات وباء التغير السريع في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية: "إن الشيء الرئيسي الذي يجب تغييره هو ميلنا نحو التغيير".

فمنذ أن حصلت الدول الإفريقية على استقلالها السياسي مرت بسلسلة طويلة من الانقلابات العسكرية والتغيرات الاقتصادية وعمليات الانسلاخ الثقافي عن (أفريقيتها) والاتجاه — أو حتى الانحراف — نحو الغرب بخطئ حثيثة. ولو

قارنا ما حدث للأفريقيين من تغيرات خلال جيل واحد فقط بما حدث لليهود مثلاً خلال الألف سنة الأولى من الشتات، لوجدنا أن التغيرات التي طرأت على حياة الأفارقة وثقافتهم ونظمهم وقيمهم كانت أسرع وأكبر أثراً مما طرأ على حياة اليهود الذين أفلحوا في الاحتفاظ بشخصيتهم وذاتيتهم الثقافية بعكس الأفارقة الذي سارعوا إلى الانسلاخ من الهوية أو الذاتية الإفريقية الأصيلة، على الرغم من أنهم لم يتعرضوا لما تعرض له اليهود من شتات وتشتت. فعلى الأرض الأفريقية تقوم حرب ثقافية طاحنة بين التقاليد الأفريقية الأصيلة وبين القوى المدنية الغربية الحديثة. وأسلحة أفريقيا في هذه الحرب الضروس هي العجز وعدم الكفاءة وسوء الإدارة والفساد وتآكل الأبنية التحتية مما ينبئ بسوء المصير لو استمرت أفريقيا في هذا الطريق، ولم تحاول أولا التخلص من تأثير الغرب السيئ وإصلاح وسائلها وأساليبها ونظرتها إلى الحياة مع الإفادة من تراثها القديم الطويل. فالسؤال المهم هنا إذن هو: إذا ما كانت أفريقيا سوف تفلح في استرداد شخصيتها أو تحاول على الأقل العمل على استرداد تلك الشخصية ومدى إمكان نجاحها في ذلك؟ خاصة وأنه على الرغم من كل ما يقال عن اتساع نطاق التغييرات التي طرأت على المجتمع الأفريقي، فإن هذه التغييرات لم تطمس تماماً ملامح القيم التقليدية المتوارثة. فلا تزال الفجوة واسعة بين الأبنية والنظم الاقتصادية والسياسية الحديثة المستوردة. وبين القيم التقليدية أو تقاليد وأعراف الأجداد والأسلاف حسب التعبير الذي يستخدمه علي المزروعي. وصحيح أنه من الصعب أن ترجع أفريقيا الآن إلى عهدها السابق وأوضاعها القديمة السابقة على عصر الاستعمار، ولكن هناك رغم ذلك فرصة للتراجع (الجزئي) ولإمكان إعادة العلاقات والروابط مع بعض تلك المعالم الأساسية القديمة، ثم البدء من جديد في مرحلة التحديث والعصرنة تحت قوة الزخم الأفريقي الأصلي. وصحيح أيضاً أن أفارقة القرن العشرين يتعرضون لكثير من التأثيرات الثقافية المتباينة، وأنهم يتأثرون بها أسرع مما حدث لليهود خلال الألف سنة الأولى من الشتات، كما يذكر المزروعي في أكثر من مكان من كتابه، ولكن الحرب بين الثقافات الأجنبية الوافدة، والثقافة الأفريقية الأصيلة، والثقافة الإسلامية التي تسود في كثير من ربوع

أفريقيا لما تنته بعد، وإنما يبدو الأمر – على ما يقول المزروعي– كما لو كان الأسلاف استيقظوا أخيراً من سباتهم العميق وبعثوا من موتهم وبدأوا يقومون بهجوم مضاد لاسترجاع الطابع الأفريقي الأصيل أو (الأفريقية) الأصيلة. وقد يكون لذلك بعض الآثار السيئة المؤسفة ولكنها مؤقتة، كما أن النتيجة قد تستحق في أخر الأمر الإعجاب والثناء.

وهناك على أية حال مبدأن أساسيان يؤثران بالضرورة في أي حركة للإصلاح قد تقدم عليها أفريقيا الآن أو في المستقبل: المبدأ الأول هو ضرورة النظر (إلى الداخل) أي نحو الأسلاف أو نحو الماضي. بينما يقضي المبدأ الثاني بضرورة النظر (إلى الخارج) نحو الإنسانية بمعناها الواسع.

ويتطلب المبدأ الأول في نظر علي المزروعي قدراً أكبر من البحث المنهجي المنظم للظروف والأوضاع الثقافية التي يمكن أن تؤثر في نجاح أي خطة أو مشروع في أي مجال من المجالات السياسية أو الاقتصادية، وذلك فيما يسميه أحياناً بدراسات الجدوى التي يجب أن تأخذ في الاعتبار – وبقدر أكبر من العناية والجدية– العناصر الثقافية وأنماط القيم والتقاليد والمعتقدات الأصلية، أو ما يشير إليه في أحيان أخرى بضرورة استشارة الأسلاف والأجداد عن طريق فحص ودراسة العادات والأعراف والممارسات الأفريقية المتأصلة. ولكن لما كان العالم كله قد أصبح قرية كبيرة واحدة – حسب تعبيره أيضاً – فإن أفريقيا لن تستطيع أبداً أن تقنع بالنظرة الداخلية نحو ماضيها وحده، لأن التوافق أو الترابط مع القرن العشرين يفرض عليها الاهتمام بعالم الجنس البشري ككل. ولذا فإن دراسة ما أصاب القارة من تدهور وتفكك وانحلال قد تكون فرصة لإعادة التوافق والتراضي مع الأسلاف من ناحية. وإقامة علاقات جديدة على أسس سليمة مع عالم القرن العشرين من ناحية أخرى. ويكمن وراء هذا كله ذلك "التراث الثلاثي" الذي يتألف من القوى الأفريقية الأصلية والقوى الإسلامية وقوى الغرب الحديث، وهي القوى الثلاث التي يجب أن تندمج وتتفاعل معاً رغم كل ما قد يكون بينها من تنافر، ولقد كان قبول الإسلام والتوجه نحو الغرب جزءاً من استجابة أفريقيا لحتمية النظر إلى الخارج نحو العالم الأكثر اتساعاً،

ولكن أسلاف أفريقيا يطلون برؤوسهم طوال الوقت لكي يؤكدوا أهمية، بل حتمية النظر إلى الداخل، بحيث تتذكر أفريقيا دائماً ماضيها الخاص بها وتضعه نصب عينيها وهي تتقدم نحو المستقبل الجديد.

ولكن هذا كله لا يعطي إجابة شافية ومقنعة للسؤال الذي يضعه علي المزروعي في بداية الكتاب وهو : "أين تقع أفريقيا من العالم؟".

في محاولة ثانية للإجابة عن هذا السؤال يلخص علي المزروعي أبعاد فكرة التراث الثلاثي في عبارة موجزة بأن أفريقيا ذاتها (اخترعت) الإنسان، بينما (اخترع) الساميون الأديان، و(اخترع) الأوروبيون العالم أو على الأصح فكرة العالم. وهذه الروافد الثلاثة تصب كلها في أفريقيا، ولكن بنسب ومقادير مختلفة.

فالدراسات الأركيولوجية والتاريخية تشير إلى أن الموطن الأصلي للإنسان هو شرق أفريقيا، وأن الساميين أعطوا للإنسانية الأديان السماوية الثلاثة التي تقوم على فكرة التوحيد وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، بينما تولت أوروبا مهمة تطوير فكرة العالم في أعقاب رحلات الاستكشاف في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولكنها فرضت تصورها الخاص عن العالم وعن الكون على الشعوب الأخرى في مختلف القارات بما في ذلك أفريقيا. وقد كان التأثير الأوربي كبيراً جداً على تصور الأفريقيين لأنفسهم كأفريقيين، وعلى نظرتهم إلى الكون ككل. وهو تأثير واضح في كثير جداً من المجالات. وليس أدل على ذلك من اتخاذ جرينتش في بريطانيا موقعاً لتحديد متوسط الزمن mean time لضبط كل ساعات العالم – أو ساعات الجنس البشري بأكمله – واستجابة الساعات كلها لهذا الاختيار. أي أن موقعاً صغيراً محدداً في الجزر البريطانية هو الذي غير كل ساعات العالم ويتحكم فيها ويخضعها لسلطانه. وهذا مثال واحد عن مدى تأثير مجد بريطانيا الغابر على تصورنا للزمن العالمي.

ولعل من أهم ما يميز العصر الذي نعيش الآن فيه هو أن صورة أي شعب عن نفسه تتأثر بالضرورة بالمكان أو الموقع الذي يربط هذا الشعب نفسه به، سواء أكان هذا الموقع هو الإقليم أم القارة كلها التي يتصور ذلك الشعب أنه ينتمي إليها. فحتى الخمسينات مثلاً كانت السياسة الرسمية لحكومة الإمبراطور

هيلاسيلاسي تحرص على أن تؤكد أن إثيوبيا جزء من الشرق الأوسط أكثر منها جزءاً من القارة الأفريقية. ولكن الإمبراطور هيلاسيلاسي نفسه اضطر إلى أن يعيد النظر في تلك السياسة ويضع سياسة أخرى جديدة أصبح انتماء إثيوبيا بمقتضاها إلى أفريقيا بدلا من الشرق الأوسط. وذلك بعد أن نالت الدول الأفريقية الأخرى استقلالها، وخشيت إثيوبيا أن تجد نفسها محاطة باتجاهات عبد الناصر (مصر)، ونكروما (غانا) الراديكالية. أي أن سياسة عبد الناصر ومؤازرته للنزعة الأفريقية ولحركات التحرر في شمال الصحراء وجنوبها دفعت الإمبراطور إلى تأكيد انتماء بلاده إلى القارة الإفريقية وأنها جزء منها. وهذه أمور معروفة، ولكن الذي يستحق النظر والتفكير فيه هو ما يذهب إليه المزروعي من أن التشابه الثقافي بين إثيوبيا وبقية مجتمعات القارة الإفريقية ليس أشد قوة أو أكثر وضوحاً من التشابه الثقافي بين شمال افريقيا والجزيرة العربية، ومع ذلك فإن القرار (الأوربي) بأن يعتبر البحر الأحمر هو الحد الشرقي لأفريقيا رغم كل ذلك التشابه الثقافي بينها وبين شمال القارة، كما حكم على سكان الجزيرة العربية بأن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم جزء من غرب آسيا، وليسوا جزءاً من أفريقيا على الأقل من الناحية الثقافية. فمنذ بضعة ملايين من السنين حدث صدع في القشرة الأرضية في سطح أفريقيا وظهر ذلك الأخدود الذي يشغله البحر الأحمر، وساعد ذلك الشريط المائي الضيق على تحديد شخصية الشعوب التي تعيش على جانبيه. وقد آن الآوان – في نظر المزروعي– لأن نخفف من طغيان البحر الأحمر واستبداده وتحكمه في تحديد الشخصية الثقافية لتلك الشعوب، إن لم يكن في الاستطاعة القضاء تماماً على ذلك الطغيان والاستبداد.

واستبداد البحر الأحمر أو طغيانه هو في نظر علي المزروعي جزء من استبداد وطغيان التحيز الأوربي في مجال الجغرافيا بوجه عام. فلقد حرص رسامو الخرائط الأوربيون على أن يحددوا موقع أوربا ومكانها من خريطة العالم بحيث تأتي (فوق)– أي شمال– افريقيا وليس (تحتها) أو جنوبها. وهذا قرار تعسفي بحت بالنسبة للكون ككل، كما أن هؤلاء الرسامين أنفسهم هم الذين فرضوا أن تنتهي أفريقيا من ناحية الشرق بالبحر الأحمر وليس بالخليج.

ومع ذلك، ورغم هذه الاعتراضات والإشكالات التي يثيرها المزروعي حول هذا الموضوع فإنه لم يجد مناصاً من أن يعترف في أخرْ الأمر بأن موقع أفريقيا هو بالضرورة غربي البحر الأحمر وشمال وجنوب الصحراء، أي أنه يقبل التحديد المعترف به عالمياً، وإن كان يرى في الوقت ذاته أن الحدود الحالية للقارة ليست فقط حدوداً تعسفية وإنما هي حدود مصطنعه وضعها رسامو الخرائط الأوربيون في فترة سابقة كانت تتميز بالسيادة الأوربية، ثم يقول بلهجة مسرحية: "إنني لأغراض هذا الكتاب سوف أقبل البحر الأحمر على أنه أحد الحدود الأفريقية، ولكنني أقبل ذلك مع الاحتفاظ لنفسي بحق الاعتراض". وقد يكون عرب الجزيرة أنفسهم غير راغبين في أن ينتموا إلى أفريقيا بدلا من غرب آسيا، كما قد يكونون غير حريصين على أن يدخلوا عضواً في منظمة الوحدة الإفريقية. ولكن إذا كان الإمبراطور هيلاسيلاسي حمل لواء عودة إثيوبيا إلى أحضان أفريقيا كما تمكن عبد الناصر من أن يعيد الطابع الإفريقي لمصر. فلن يكون ثمة ما يمنع من إعادة التفكير في هوية عرب شبه الجزيرة. إذ قد تساعد إثارة هذا الموضوع على نطاق واسع على تقبل الفكرة، وعلى وضع حدود جديدة تبين أين تنتهي أفريقيا وتبدأ آسيا.

والجغرافيا على أية حال هي أم التاريخ.

ولقد لعبت البيئة دوراً هاماً وفعالاً في التجربة الإفريقية. والمقصود بالبيئة هنا ذلك المزيج المكون من الملامح الجيوفيزيقية والموقع والمناخ، وهي ثلاثة عناصر أساسية تتفاعل معاً بصفة مستمرة ونتج عن تفاعلها خلال الزمن ثلاث مفارقات إيكولوجية هائلة: المفارقة الأولى هي أن أفريقيا كانت دائماً قارة الحياة الوفيرة المليئة الغنية. والموت العاجل السريع: والمفارقة الثانية هي أن أفريقيا كانت الوطن الأول للإنسان، وأقل مناطق العالم صلاحية للسكنى والإقامة والتوطن، والمفارقة الثالثة هي أن أفريقيا كانت مهدا لواحدة – على الأقل – من الحضارات الإنسانية الكبرى، ومقبرة للثقافات الوافدة إليها من الخارج.

فأفريقيا هي ثانية أكبر قارات العالم، إذ تبلغ مساحتها ١١,٧ مليون ميل مربع. ويرتبط اسم أفريقيا ببعض أسلاف الجنس البشري مثل إنسان الزنج

Zinjanthropus، والإنسان الماهر الحاذق Homohabilis، والإنسان المنتصب القامة Homo•erectus. ومن بين هؤلاء الأسلاف الأوائل يمكن أن نعثر على (أدم وحواء) اللذين انحدر منهما الأفريقيون المحدثون. ولكن على الرغم من أن أفريقيا تعتبر في رأي كثير من العلماء الموطن الأصلي للجنس البشري بعامة، فإنها لم تكن قط المكان المثالي لتوالد الإنسان وتكاثره وازدياده، لأن وفرة الحياة فيها كان يلازمها طوال الوقت الموت المبكر السريع العاجل. وهذه المفارقة مسئولة إلى حد كبير عن ظهور واحدة من أكبر الحضارات الإنسانية التي تدور حول الموت وهي الحضارة المصرية القديمة، التي تعتبر بكل المعايير من أكثر الحضارات تعقيداً ورقياً في تاريخ البشرية. ففكرة الموت هي الفكرة المحورية التي يقوم عليها بناء الأهرام. وقد تكون بعض الثقافات الأخرى قد شيدت أبنية وصروحاً وأضرحة وقبوراً شاهقة لتمجيد موتاها، أما المصريون فإنهم شيدوا الأهرام لتكون (مثوى) لموتاهم، وهذا هو ما يشكل الفارق الجوهري بين الثقافة التي انتجت تاج محل في الهند، والثقافة التي ابدعت الأهرام في مصر. فتاج محل هو تحية إجلال وإكبار وحب وإعزاز ووفاء لزوجة متوفاة، وقصيدة عشق نظمت ابياتها من الرخام، أما الأهرام فإنها الخلود بعينه مجسداً في الحجر. وثقافة الأهرام لم تكن تعترف بأي انقطاع أو انفصال جوهري بين الأحياء والموتى... فالموت هو أشبه شيء بتغيير العنوان. وقد هدمت هذه الديانة المصرية القديمة على أيدي المسيحيين، أي أن المسيحية والمسيحيين هم الذين حطموا في الحقيقة تلك الديانة قبل أن يأتي الإسلام الذي نجح على أية حال ليس فقط في أن يغير دين المصريين ويحولهم إليه ويقنعهم باعتناقه، بل أن يغير أيضاً شخصيتهم ككل، بحيث أصبح المصريون (عرباً) على الرغم من وجود من ينفي ذلك عنهم من بين المصريين أنفسهم.

وثمة حضارات أخرى كثيرة قامت منذ أقدم الأزمنة على ضفاف نهر النيل وغطت مساحات واسعة جداً من القارة، وهي المناطق التي تشغلها الآن مصر والسودان وإثيوبيا، كما كانت تتفاعل مع المجتمعات الأخرى المجاورة في أفريقيا وخارجها على السواء. مما أدى إلى ظهور حضارات البحر المتوسط. ولقد أسهمت بعض مناطق أفريقيا في تطوير الزراعة وتدجين بعض الحبوب

والنباتات البرية. وكان لاتصال مصر وتفاعلها مع بلاد ما بين النهرين وبابل وآشور وفارس والنوبة وبلاد اليونان وروما أثر واضح في ذلك الانفجار الحضاري الهائل من الثقافات الكبرى في التاريخ الإنساني... ولا يزال كثير من العلماء حتى الآن يتساءلون عن مدى إمكان قيام حضارات الإغريق مثلاً لو لم تكن قد سبقتها إلى الوجود بالفعل الحضارة المصرية القديمة.

وقد تضافرت قوى الإنسان الأفريقي المبدعة مع الموقع والمناخ في ابتكار ذلك التنوع الهائل في اساليب وطرق المعيشة التي ظلت أفريقيا تتميز بها طوال تاريخها، فكان هناك في البداية أسلوب جمع الطعام الذي كان يتألف في العادة من الخضروات والفواكه البرية لكي يأتي من بعده- في بعض المناطق على الأقل- أسلوب الاغتذاء على الحيوان وما ارتبط بذلك من ظهور الجماعات التي تعيش على قنص الحيوانات الوحشية. ولا يزال هناك حتى الوقت الحالي في أفريقيا عدد من قبائل البامبوتي (أو الأقزام) في بعض غابات زائير، والقبائل الخويزية أو جماعات البوشمن في صحراء كلهاري في جنوب القارة.

ومن المحتمل أن تكون ظاهرة الهوية أو الذاتية الجماعية التي نشأت في العصور القديمة قد بدأت مع ظهور هذه الأنماط الاقتصادية، كما يحتمل أن يكون ذلك قد ارتبط بظهور حقوق الانتفاع بمساحات محدودة ومعينة من الأرض حتى يكون لكل جماعة الحق في ممارسة عمليات الجمع والقنص فيها، وبذلك تكون قد توافرت الظروف الملائمة لقيام أسس التفاضل البشري، وبالتالي الهوية الإنسانية "الخاصة". كذلك أدى القنص إلى نشوء بعض التكنولوجيات البدائية البسيطة التي لعبت على أية حال دوراً هاماً في تعميق التفاوت والتفاضل بين الجماعات. وهناك فئة كبيرة ومتنوعة من أدوات القنص التي تتراوح من العصى إلى الأحجار المستخدمة في صيد الطيور إلى أشكال مختلفة من الهراوات أو (العصى الطائرة) إلى الحراب ذات الرؤوس المختلفة الأشكال، والمصنوعة من العظام أو الصخور المشحوذة المسنونة أو بعض المعادن إلى جانب القسى والسهام وغير ذلك من الأدوات التي تتطلب درجة معينة من الحذق والمهارة في الصنعة والاستخدام. وقد ارتبط بذلك كله قيام بعض الشعائر والطقوس والممارسات

السحرية التي تتضمن نجاح رحلات الصيد والقنص. كما أدت المهارة في صنع الأسلحة واستخدامها من ناحية، والارتباط بمناطق وأماكن معينة من الأرض من ناحية أخرى، إلى ظهور التفاوت الطبقي بشكل بسيط وساذج، أو على الأصح ظهور ما يسميه علي المزروعي بالهوية أو الذاتية الطبقية والتفاوت العرقي والثقافي على السواء.

(٣)

ومشكلة الهوية الأفريقية هي في رأي علي المزروعي مشكلة معقدة إلى أبعد حدود التعقيد، ولا يمكن فهمها بعيداً عن السياق الثقافي الأفريقي العام. واستقصاء التاريخ يتطلب منا الرجوع إلى الأوضاع والظروف المكانية التي ارتبطت بها الأنشطة الاقتصادية ومارسها الأفريقيون منذ أقدم عصور تاريخهم. وقد خضعت هذه الأنشطة التقليدية لبعض التغيرات ولكنها ظلت قائمة طوال هذه القرون. بل ولا تزال قائمة حتى الآن إلى جانب العمليات والنظم الاقتصادية الحديثة المعقدة. فلقد اشتركت أفريقيا منذ البداية مع بقية أنحاء العالم في تطوير تلك العملية الهائلة التي أمكن بمقتضاها تدجين النباتات واستئناس الحيوانات البرية، ووضعت بذلك أسس التمايز القوي بين الزراع والرعاة. فالزراع هم ذرية الأسلاف الذين قاموا بتدجين النباتات، والرعاة هم أحفاد الأقوام الذين قاموا باستئناس الحيوانات. ولذا فإن من المفارقات الغريبة أن تكون أكثر الثقافات تعرضاً للخطر هي ثقافة البدو الرعاة التي تتهددها الأوضاع والظروف الإيكولوجية غير الملاءمة وتيارات التحديث والعصرنة على السواء. وليس من شك في أن تأثير الجدب والجفاف أشد قسوة على الرعاة منه على الزراع وإن كانت الخسائر فادحة في كلا الحالين ولا يمكن التهوين منها. ولكن حين يعود المطر ترجع معه الحياة إلى الأرض وينمو الزرع من جديد، بينما عودة المطر لا يمكن أن تعيد الحياة مرة أخرى إلى الحيوانات التي ماتت من العطش.

هذا التمييز الأساسي في الهوية الأفريقية وفي أسلوب الحياة أدى إلى ظهور أشكال أخرى من (الثنايات) أو (الازدواجية) كما يقول المزروعي. فكأن

هناك بعض مظاهر المجد والعظمة في التاريخ الأفريقي كما تتمثل في تلك الأبنية والصروح الضخمة المشيدة من الحجارة أو من الطوب. وفي قيام بعض الإمبراطوريات والممالك الأفريقية التي عرفت نظام الحكومة المركزية، ولكن كان هناك إلى جانب ذلك تلك الجماعات القبلية البسيطة المتخلفة إلى أبعد حدود البساطة والتخلف التكنولوجي. وقامت على أساس هذه الثنائية مدرستان فكريتان بين الأفريقيين أنفسهم: المدرسة الأولى ارتبطت بذلك المجد أو تلك العظمة الرومانتيكية. وعمدت إلى التغني والزهو بإنجازات المجتمعات الأفريقية الأكثر تقدماً وتعقداً، والتي قامت مثلاً ببناء الأهرام أو تشييد الأبنية والصروح في زيمبابوي، بينما لجأت المدرسة الأخرى إلى التغني بمثالية التراث البدائي وفضائل ومميزات البساطة والحياة السهلة الهنيئة البعيدة عن التعقيدات التكنولوجية الحديثة. ولكن كلا النمطين من الحضارة الإفريقية أصابة الضعف والوهن نتيجة لعدم الاهتمام بالتوثيق والتسجيل والتدوين. فقد أغفلت أفريقيا تدوين وتوثيق إنجازاتها الحضارية في مختلف المجالات وعبر العصور. وصحيح أن الذاكرة الأفريقية (الخام) ذاكرة قوية للغاية بحيث أمكنها الاحتفاظ بكثير من ملامح الماضي حية في الأذهان ومتمثلة في الحاضر القائم الآن بالفعل، ولكن هذا في حد ذاته يبين لنا مدى الحاجة إلى تسجيل وتدوين لغات افريقيا وفلسفاتها وإنجازاتها. وتوثيق تاريخها الذي ينتقل عن طريق المشافهة من جيل لآخر قبل أن تضعف الذاكرة فيندثر تماماً ويمحى من الوجود. وباختصار، فإن الهوية الإفريقية تتطلب الشعور والوعي بالذات، وهذا الوعي يستلزم بدوره وجود تقاليد راسخة لتدوين وتوثيق الإنجازات الإفريقية في شتى المجالات.

وقد خضعت هذه الهوية التي ترتكز على أسس وركائز قوية من عناصر الشخصية القومية الأصلية لعوامل وتأثيرات خارجية أسهمت في إعادة تشكيلها وصياغتها. وأول هذه العوامل هي التأثيرات التي جلبتها الشعوب السامية إلى القارة. وإذا كانت المسيحية تعتبر – حسب ما يقول المزورعي– أكثر الأديان السماوية (نجاحاً)، فإن اللغة العربية هي أكثر اللغات السامية (نجاحاً)، كما أن اليهود هم أكثر الشعوب السامية (نجاحاً)، في العالم. وواضح أن معيار

(النجاح) -كما يستخدم المزروعي الكلمة- يختلف من حالة لأخرى، وأن الكلمة تستعمل هنا بطريقة غامضة وينقصها التحديد. ولكن الذي يهمنا هو أن المزروعي حين يتكلم عن التأثيرات السامية في الهوية الإفريقية فإنه يكاد يقصر حديثة على تأثير العرب والمسلمين مع بعض الإشارات إلى المسيحية وإلى اليهود في مجالات معينة بالذات، لأن التأثير الثقافي المسيحي واليهودي أخذ في التراجع والنقصان بشكل عام، كما أن التأثيرات الغربية القديمة التي كانت تتمثل في بعض التيارات الثقافية اليونانية والرومانية تأخذ الآن شكل التداخل الأوربي والأمريكي في مجالات أخرى عديدة ومتنوعة. وربما تساور الباحث بعض الشكوك حول قدرة هذا التراث العربي الإسلامي على الصمود - وبخاصة في المجال السياسي- أمام تلك الهجمة الأوربية الأمريكية الشرسة التي لا تخلو من بعض التأثيرات اليهودية القوية. ولكن الملاحظ حتى الآن هو انه رغم كل الجهود التي يبذلها اليهود للتغلغل في حياة افريقيا والأفريقيين عن طريق الإسهام في بعض مشروعات التنمية فإن العرب لايزالون يتمتعون بنفوذ أقوى بكثير من النفوذ اليهودي، كما أن رصيدهم الثقافي أكبر وأغنى وأعمق، وليس من السهل القضاء عليه أو حتى التهوين من أهميته، وخاصة انه يوجد حوالي مائة مليون مسلم في أفريقيا جنوبي الصحراء، وهم يمثلون رصيداً ثقافياً هائلاً يفتقر اليهود إلى ما يماثله. ويجب الا ننسى أن اليهودية ديانة "أشد خصوصية" من الإسلام إن صح هذا التعبير، ولذا فإنها لا تستطيع منافسة الإسلام أو المسيحية في تشكيل روح أفريقيا وصهرها، كما أن اللغة العبرية لا يمكن أن تنافس اللغة العربية كعامل مؤثر في التجربة الثقافية الإفريقية أو كمصدر يمكن أن تستمد منه اللغات الإفريقية الوطنية مفرداتها كما هو بالنسبة للغة العربية. ويظهر هذا الاختلاف في عمق التأثير وقوته واضحاً حين نقارن حالات الزواج بين الأفارقة والعرب المسلمين بالزواج من اليهود. ولذا فإن الدم السامي الذي اختلط بالدم الأفريقي هو دم عربي في المحل الأول، وسوف يظل كذلك ابداً، ليس فقط لأن اليهود أقل عدداً من العرب في أفريقيا، ولكن أيضاً لأن الإندوجامية اليهودية والتنظيم القرابي عند اليهود يرفضان فكرة الزواج من الأغيار وذلك بعكس الحال في نظام القرابة الغربي

الإسلامي الذي لا يرى ضيراً في "الزواج الاغترابي" أو "الإكسوجامي"، ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن اليهود هم الآن جزء من الحضارة الغربية وأنهم يلعبون دوراً هاماً في تشكيل الفكر الغربي. كما يظهر ذلك بوضوح في تأثير كارل ماركس وفرويد وأينشتاين، وإن تعاليم هؤلاء المفكرين والعلماء اليهود الغربيين وجدت طريقها إلى أفريقيا، وأن الماركسية بالذات تعتبر من أهم العناصر التي توجه الفكر الأفريقي في القرن العشرين.

والواقع أن تأثير الغرب في أفريقيا يتعدى دور الماركسية أو غيرها من الأيديولوجيات ويمتد إلى حد التدخل في تحديد ملامح الهوية الإفريقية، بل الانتماء الإفريقي ذاته ومكانة الإفريقيين في العالم ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى القارة التي ينتسبون إليها. وهذه كلها أمور تدعو إلى الإشفاق والسخرية. فالرجل الأبيض هو الذي رسم للإنسان الإفريقي صورته ونظرته إلى نفسه في إطار القارة الإفريقية، وهو الذي عمل على تشويه هذه الصورة نفسها خارج إفريقيا فيما يسميه المزروعي – على سبيل المجاز – بالشتات الإفريقي. ويصدق هذا على أفريقيا السوداء بشكل خاص وإن لم تسلم أفريقيا العربية شمال الصحراء من هذا التأثير المزدوج المتناقض، بحيث أصبح للأفريقي بوجه عام نوعان من الشخصية أو الذاتية ترتكزان على نظرته إلى نفسه وهو داخل قارته، ونظرته إلى نفسه وإلى القارة الإفريقية ذاتها وشعوبها وقبائلها وثقافتها وهو بعيد عنها في بلاد المهجر أو في (الشتات). وعلى هذا الأساس فإن المزروعي يرى أن أوربا لم تخلق فقط "الشتات الإفريقي عن طريق (تصدير) ملايين العبيد إلى نصف الكرة الغربي فحسب، بل إنها ساعدت أيضاً على (اختراع) أفريقيا كما نعرفها عن طريق محاولات تشويه مقومات الهوية الإفريقية وتغيير ملامحها المميزة بحيث أصبح الأفارقة الذين يعيشون في الخارج ينظرون إلى أنفسهم وإلى ثقافتهم وقيمهم التقليدية من زاوية أوربية وبعيون الغرب.

ولقد تضافرت على خلق الهوية الإفريقية بهذا المعنى عدة عوامل تبدو لأول وهلة أنها تعمل في عكس ذلك الاتجاه. فقد كان هناك أولا تلك السيطرة المطلقة التي كان يمارسها رسامو الخرائط الأوربيون في تناولهم للتاريخ الفكري والعلمي للعالم خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وتصور الأوربيون للكون ونظرتهم

إلى بقية أنحاء العالم على ما سبق أن ذكرنا. فأوربا هي التي وضعت ورسمت وعينت حدود أفريقيا كما نعرفها الآن وإن لم تكن هي التي اخترعت اسم القارة، ولكن ذلك التحديد ساعد الشعوب والجماعات المختلفة التي تعيش داخل تلك الحدود التي رسمها الأوربيون على أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم يؤلفون وحدة جغرافية متمايزة لها ثقافتها العامة وإن كانت تشعب منها ثقافات فرعية متنوعة لا تتعارض مع الشعور بالوحدة الشاملة الكلية. وكان هناك، ثانياً، عامل النزعة العرقية أو التفرقة العرقية أو التفرقة العنصرية والدور الذي لعبته في تاريخ العالم كله بما في ذلك أفريقيا. وقد ظهر أثر هذه النزعة واضحاً في معاملة الأوربيين المهينة للسكان السود في القارة الإفريقية، ولكن هذه المعاملة السيئة ذاتها هي التي أدت إلى تعاطف الأفارقة فيما بينهم، وإلى نمو الشعور بأنهم إخوة في أفريقيا، وكان هناك، ثالثاً، عنصر الاستعمار ذاته وما ترتب عليه من تعصب الإفريقيين وتمسكهم بفكرة الانتماء الإفريقي، ثم كان هناك أخيراً وليس أخراً تلك "العملية الجدلية" التي تمثلت في تقسيم أفريقيا إلى دويلات مصطنعة تقوم بينها حدود غير طبيعية مع محاولات إيقاظ وتقوية النعرات السلالية، وتكوين جماعات صفوة متميزة على أسس جديدة تختلف تماماً عن الأسس التقليدية المتوارثة التي تقوم عليها جماعات الصفوة القديمة، ولكن هذه الحدود المتقاطعة للهويات المحلية ساعدت بدلاً من ذلك على تعميق الإحساس بالهوية الإفريقية على مستوى الإقليم أو حتى على مستوى القارة الإفريقية كلها. وهذا معناه أن كل عامل من تلك العوامل الأربعة كان له تأثير عكسي، وأنها كلها أسهمت بشكل أو بآخر في تقوية الشعور بالانتماء إلى القارة وتبلور الهوية الثقافية الإفريقية الشاملة.

والمهم في هذا كله هو أن تأثير الغرب على أفريقيا كان يسير في اتجاهين متكاملين: الاتجاه الأول هو إضفاء الطابع الإفريقي الواضح المعالم على هوية شعوب القارة وحصرها في نطاقه، والاتجاه الثاني هو إزالة أو مسح ذلك الطابع الإفريقي عن هوية الإفريقيين الذين يتم (تصديرهم) من أرض الأجداد والأسلاف فيما يطلق عليه المزروعي اسم الشتات الإفريقي. والمفارقة هنا هي أن أوربا هي التي فتحت عيون الإفريقيين بتصرفاتها ومواقفها على حقيقة أنهم

(أفريقيون) بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد أمكن إضفاء وتكثيف الصبغة الإفريقية أو الطابع الإفريقي على الإفريقيين عن طريق رسم الخرائط بطريقة معينة، ومن خلال النزعة الأوربية العنصرية وتصنيف السلالات والشعوب والقبائل ووطأة الاستعمار والإمبريالية المتعجرفة، ثم تقسيم القارة وتمزيقها وما ترتب على ذلك كله من يقظه الوعي بضرورة البحث عن هوية متميزة ترتبط بقارة كاملة وتعلو وتسمو على عوامل التمزيق والتفتيت. وعلى ذلك فإذا كان يقال إن أوربا هي التي قامت بأفرقة هوية سكان القارة،ن فالواقع هو أن عملية الأفرقة تمت على الرغم من أوربا وضد رغبتها. وإن كان ذلك لا يمنع من القول إن الخدمة الكبرى التي قدمتها أوربا للشعوب الإفريقية ليست هي الحضارة الغربية التي تخضع الآن للحصار، ولا هي المسيحية التي تقف الآن موقف الدفاع عن نفسها أمام الإسلام، وإنما هي تلك الذاتية أو الهوية (الإفريقية) التي أصبحت أمراً واقعاً وحقيقة ملموسة رغم أن أوربا لم تكن تهدف إلى قيامها وظهورها، على الأقل على هذا النحو من الوضوح والقوة والتماسك والاعتزاز والامتداد الذي يكاد يقرب من العداء.

(٤)

ولقد كان الدين يحتل دائماً في حياة أفريقيا والإفريقيين مكاناً بارزاً خلال كل تاريخهم المعروف. اي أن معرفة أفريقيا بالدين – بالمعنى الواسع للكلمة– كان أسبق من الناحية الزمنية على مجيء المسيحية والإسلام. فقد كان لإفريقيا دائماً دياناتها وعباداتها ومعبوداتها، وهي في مجملها أديان وعبادات تقوم على فكرة تعدد الآلهة من ناحية، وعدم تمركز أي إله أو معبود منها في موضع أو مكان معين ومحدد بالذات، وبذلك لم يكن الإفريقيون يتصورون وجود اي من هذه المعبودات في السماء مثلاً على وجه التحديد، أو يتصورونه على هيئة البشر مثلاً أو على أي هيئة أخرى ثابتة لا تتبدل أو تتغير، وإنما كانوا يتصورون بعضها على الأقل، ماهي قوة العالم التي تدخل في كل شيء وتتغلغل في كل صور الحياة كقوة قائمة بذاتها. وبذلك كان الكون كله وقوة الحياة كلها مظاهر لتلك الألهة.

فالتصورات الإفريقية الأصلية -أو البدائية كما يحب البعض تسميتها ووصفها- عن الدين والآلهة لم تكن تصورات بسيطة تماماً، أو على تلك الدرجة من السذاجة التي تبدو عليه كتابات الرحالة والمبشرين قبل أن يعكف علماء الأنثربولوجيا على دراستها وتبين ما بها من عمق وسمو وتجريد. وهذا موضوع معقد على أية حال، ولم يجد على المزروعي نفسه أهلاً للخوض فيه بالتفصيل. ولكنه يلاحظ مع ذلك أنه على الرغم من كل الجهود التي بذلتها الإرساليات والبعثات التبشيرية لنشر الدين المسيحي في أفريقيا -وهي جهود هائلة وجبارة بكل المقاييس، فإن من بين سكان أفريقيا السود الذين يقدر عددهم جنوبي الصحراء بحوالي مائة وثلاثين مليون نسمة لا يزيد عدد المسيحيين الكاثوليك عن ثلاثة عشر مليوناً، وعدد المسيحيين البروتستانت عن أربعة ملايين، بينما يصل عدد المسلمين إلى ثمانية وعشرين مليوناً، ولا يزال خمسة وثمانون مليون نسمة حتى الآن يتبعون دياناتهم الإفريقية الوثنية، وإن كان بعضهم يعتبرون -من الناحية الإسمية فقط- مسلمين ومسيحيين.. وعلى أي حال فالمسلمون في افريقيا ككل بما في تلك ما يسميه المزروعي افريقيا العربية، يمثلون حوالي ٤٠٪ من مجموع سكان القارة.

ولكن مع ذلك فقد عرفت أفريقيا أقدم صور أو أشكال المسيحية كما تتمثل في الكنيسة القبطية في مصر وإثيوبيا، كما أنها تعرف الآن أحدث صور أو أشكال المسيحية كما تتمثل في بعض الكنائس الإفريقية الحديثة التي نشأت وقامت على أيدي بعض الأفارقة المسيحيين من أمثال كيمبانجو Kimbango في زائير، والقديسة بياتريس أو الكاهنة أليس لانشينا Lanshina في زامبيا. وهي كنائس تعترف بإمكان تولي النساء مناصب الكهنوت. وبذلك تكون هذه الكنائس الإفريقية سبقت الغرب المسيحي في هذه الحركات التجديدية التي تحاول (افرقة) المسيحية بوجه عام. وقد لقى أصحاب هذه الكنائس كثيراً من صنوف التعذيب على أيدي المستعمرين (المسيحين) بتحريض من رجال الإرساليات (المسيحية) أنفسهم، ولكنهم افلحوا رغم ذلك في إقامة كنائس متميزة، لها اتباعها من المسيحيين الأفارقة، وتقوم بينها منافسة قوية (لاقتناص) مزيد من الأتباع.

وهذا لا يعني أن أفريقيا كانت في أي فترة من فترات تاريخها الطويل أسيرة تماماً للدين وحده أو لما تتضمنه الأديان والعبادات الأفريقية من سحر وأساطير. فقد كانت هناك دائماً بطبيعة الحال الحياة الدنيوية المحسوسة الملموسة بكل مشاكلها ومطالبها. كما كان هناك أيضاً الجهود القوية التي تبذلها أفريقيا للحاق بركب المدنية الحديثة التي تقوم على العلم والتكنولوجيا.

والرأي السائد في هذا الصدد هو أن أفريقيا تدين للغرب بتطورها ونموها (الصناعي) السريع، ولكن على المزروعي ينظر إلى المسألة نظرة أخرى لا تخلو من طرافة، إذ أنه يرى أن الغرب هو الذي يدين لأفريقيا بالشيء الكثير، وأن تأثير أفريقيا في التصنيع الغربي خلال القرون الثلاثة الأخيرة كان أكبر بكثير جداً وأعمق من تأثير الغرب على التصنيع في أفريقيا، على الأقل لأن مصادر الثروة كان لها دخل في تغيير الغرب، ويستوي في ذلك الثروة البشرية التي تتمثل في عمل وجهد (العبيد) الذين يعتبرهم المزروعي جزءاً من تكنولوجيا الإنتاج في الغرب، أو الإمبريالية التي حلت محل استعباد الرقيق، أو المواد الخام التي قامت عليها الصناعة الغربية، ولكن في الوقت الذي كان العبيد الأفريقيون يؤلفون جزءاً من تكنولوجيا الإنتاج في الغرب كان تجار الرقيق الأوربيون يؤلفون جزءاً من تكنولوجيا الهدم والتخريب في أفريقيا ذاتها. فلقد توافق قيام تجارة الرقيق وتجارة الأسلحة. وبينما أسهم العبيد الذين وصلوا إلى أمريكا بأعداد كبيرة ومتزايدة في رفع معدلات الإنتاج في الغرب، أسهم السلاح الوافد إلى أفريقيا من الغرب في إثارة الحروب والمنازعات بين الأفارقة لتحطيم بعضهم بعضاً. وإذا كان التطور التكنولوجي في الغرب قد عمل على التخلص من العبيد لارتفاع تكلفة نقلهم والاحتفاظ بهم وتشغيلهم، فقد ظهر نوع جديد من الرق والاستعباد في شكل العمال المأجورين الذين يقيمون ويعيشون بالقرب من مراكز الصناعة ويأخذون أدنى الأجور ثم يتخلص أصحاب رؤوس الأموال والمصانع منهم حين تضعف قدرتهم على العمل نتيجة لاستنزاف قواهم وحيويتهم. والطريف في الأمر أن بريطانيا التي كانت أكبر دولة تعمل في مجال نقل وشحن العبيد في القرن التاسع عشر أصبحت هي الدولة التي ترفع شعار تحريم الرق بعد أن انقضت حاجتها إليهم ومنهم. ومع ذلك فإن تحريم تجارة الرقيق لم يقض

تماماً على إسهام أفريقيا في تصنيع الغرب، وإن كان ذلك الإسهام اتخذ شكلاً آخر كما ظهر تحت اسم آخر يتفق ومقتضيات العصر.

وهكذا نجد أنه خلال القرون الثلاثة الأخيرة الماضية كانت أفريقيا تسهم إسهاماً فعالاً في بناء الحضارة الغربية في شكل العمل الإفريقي والأرض الإفريقية والمواد الخام الإفريقية في وقت كان الغرب يعمل على تعطيل وتعويق جهود أفريقيا لتطوير ثقافتها الصناعية. وقد ساعدت الإسهامات الإفريقية على جهود أفريقيا لتطوير ثقافتها الصناعية. وقد ساعدت الإسهامات الإفريقية على ظهور وقيام الصفوة التكنولوجية في العالم الغربي كله. بينما ساعد تأثير الغرب السيء الهدام على ظهور وقيام الفئات الذليلة الخانعة المتخلفة تكنولوجياً في القارة الأفريقية، ولكن كيف يمكن رد هذا التباين الصارخ إلى شيء من التوازن؟.

لا يكاد على المزروعي يعطي هذا السؤال إجابة شافية ومنطقية تقوم على أسس علمية سليمة، وإنما يعمد بدلا من ذلك إلى الأسلوب الخطابي الرنان الذي قد تجد له مثيلاً في بعض الكتابات الصحفية والسياسية العادية التي لا تكاد تخرج في مجملها عن ضرورة تحالف الأفارقة السود والسكان العرب الذين يؤلفون نسبة كبيرة من سكانها من ناحية، مع الدول والشعوب العربية —أو من يسمون عرباً حسب تعبيره— من الناحية الأخرى، والتعاون معاً من أجل اللحاق بركب الحضارة الحديثة وبأوربا المتقدمة تكنولوجيا، وأن ذلك التحالف يجب أن يتخذ شكل نوعين من التماسك هما التماسك الاستراتيجي في مواجهة الغرب والتماسك العضوي في علاقاتهم بعضهم ببعض، فالأفريقيون والعرب يحتاجون باعتبارهم جزءاً من العالم الثالث إلى تطوير الروابط والعلاقات التي تقوم بينهم حتى يمكنهم التعامل بطريقة أكثر فاعلية مع الدول الصناعية. ثم إن العالم الثالث ككل يحتاج في آخر الأمر إلى استغلال إمكاناته المادية وقدراته وكفاءاته البشرية لما فيه صالحه الخاص.

وهكذا كلام طيب، ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟ هذا ما لا يتعرض له علي المزروعي.

(٥)

ولقد سبق لعلي المزروعي أن عالج كل هذه المشكلات من نفس الموقف وبنفس الكلمات والألفاظ تقريباً في بعض كتاباته السابقة وبخاصة في كتابه القصير الممتع عن "الوضع الإفريقي" أو "الحالة الإفريقية". وهذا الكتاب كان أيضاً سلسلة من المحاضرات التذكارية المعروفة باسم محاضرات ريث عام ١٩٧٩. وإن كان يتناول تلك الموضوعات من منطلق سياسي، ولذا يعطي للكتاب عنواناً فرعياً هو "تشخيص سياسي"[٨]، ويعترف المزروعي في مقدمة الكتاب (p. VIII) أنه كتب تلك المحاضرات بأسلوب يجمع بين الطريقة الرسمية والطريقة غير الرسمية وبين المعالجة العلمية والنقاش الجدلي، ولذا فإن الكتاب يخاطب في الحقيقة مختلف مستويات القراء الذين قد يكون لهم بعض الاهتمام بأفريقيا وشعوبها ومشكلاتها وعلاقتها بالعالم الخارجي، كما يمكن اعتباره بمثابة تمهيد أو (بروفة) لكتاب "الإفريقيون".

ونقطة الانطلاق في هذه المحاضرات هي أن افريقيا كانت دائماً تلعب دور حلقة الوصل بين القارات القديمة الثلاث (آسيا، وأفريقيا، وأوربا)، بل إنها كثيراً ما كانت تقوم بدور الوسيط بين الشرق والغرب لدرجة أنه في بعض الأحيان كان هناكن شك حول إذا ما كانت تعتبر جزءاً من الشرق أو يمكن إلحاقها بالغرب وهذه "المنزلة المزدوجة" –حسب تعبير المزروعي– مسئولة إلى حد كبير عن ذلك الغموض الذي كان يحيط بشخصية الجزء الشمالي من القارة (اي شمال أفريقيا) وهويته بحيث إنه كان يعتبر في وقت من الأوقات امتداداً لأوربا كما حدث مثلاً أيام الإمبراطورية الرومانية. بل إنه حتى في القرن السابع عشر، وبالذات في عام ١٦٥٦ – كتب "الجغرافي الملكي" في فرنسا يصف افريقيا بأنها "جزيرة كبيرة جداً تؤلف القسم الثالث –أي الجزء الجنوبي– من قارتنا". وليس بعيداً عن الأذهان على أية حال محاولات فرنسا لأن تجعل من الجزائر جزءاً من فرنسا وما أدت إليه هذه المشكلة من انقسام في الرأي العام الفرنسي في الخمسينات ووصول ديجول إلى الحكم عام ١٩٥٨.

ولكن على الجانب الآخر كانت هناك علاقات ثقافية ودينية قوية تربط أفريقيا بغرب آسيا من خلال الإسلام والعرب. وهذا هو ما يدفع علي المزروعي في هذه المحاضرات إلى وصف الإسلام بأنه دين "أفرو آسيوي" في المحل الأول، من حيث إن معظم الشعوب الإسلامية تعيش في آسيا وأفريقيا، بنفس المعنى الذي يعتبر به المسيحية ديناً "أفرو غربياً" لأن معظم الشعوب المسيحية تؤلف جزءاً من الغرب وجانباً من سكان أفريقيا، ولذا كانت أفريقيا – من حيث تاريخ الدين– تحتل دائماً في رأي المزروعي مكاناً مركزياً في كل عمليات الجمع والتوفيق بين المسيحية والإسلام.

كذلك تتمتع أفريقيا بكل المقومات التي تساعدها على القيام بدور فعال في سياسة العالم الثالث، وهو العالم الذي يتألف من ثلاث قارات هي أمريكا اللاتينية إلى الغرب، وآسيا في الشرق، وأفريقيا في الوسط. ويربط بين أفريقيا وأسيا "تجربة الإذلال العنصري" على اعتبار أن شعوب القارتين لا ينتمون إلى الجنس الأبيض، بينما يربط بين أفريقيا وأمريكا اللاتينية تجربة الاستقلال وذلك على اعتبار أن وضع أمريكا اللاتينية بالنسبة للولايات المتحدة يشبه إلى حد كبير جداً وضع أفريقيا من أوربا الغربية. فكلتا القارتين كانت مجالا للتغلغل والتوغل والتحكم من قبل قوى عاتية آتية من الشمال وذلك إلى جانب محاولات التجزيء والتقسيم والتفتيت، وإن لم تكن هذه العملية في أمريكا وصلت إلى تلك الدرجة أو إلى ذلك الحد الذي بلغته في أفريقيا. ولكن المهم هو أن كلا من القارتين تنقسم الآن إلى دول متنافسة ومتناحرة وإن بعض هذه الدول على درجة بالغة من صغر الحجم، بالإضافة إلى ذلك التشابه الواضح بينهما في توافر الثروات الطبيعية من المواد الخام ووفرة الإمكانات الزراعية ووجود العنصر الأسود أو الزنجي، مما جعل دولة مثل كوبا تدعو نفسها دولة أفرو لاتينية.

وليس ثمة ما يدعو إلى الدخول في تفاصيل الموضوعات التي عالجها المزروعي في هذه المحاضرات الست التي يضمها الكتاب نظراً لتشابهها مع الموضوعات التي تناولها كتاب "الأفريقيون" على ما ذكرنا. ولذا فقد يكفي أن نشير هنا إلى أنه يحاول في هذه المحاضرات أن يحيط بأنماط الحياة الاجتماعية والثقافية

والاقتصادية في أفريقيا من منظور سياسي، باعتباره هو نفسه متخصصاً في العلوم السياسية، وأن وسيلته إلى ذلك هي مناقشة هذه الأمور من خلال ستة أنواع من المفارقات التي تميز الأوضاع العامة في تلك القارة.

فأما المفارقة الأولى فهي مفارقة الإقامة والسكنى من حيث إن أفريقيا كانت هي الموطن الأول للجنس البشري، ولكنها تعتبر في الوقت ذاته أخر مكان يصلح للإقامة على ما سبق أن ذكرنا حين تكلمنا عن (الأفريقيون)، وتتراوح أسباب أزمة الإقامة في تاريخ أفريقيا الحديثة بين خطورة الأمراض الاستوائية وصعوبة الاتصال والانتقال إلى عدم الاستقرار السياسي في أفريقيا السوداء إلى التعقيدات القائمة في جنوب أفريقيا حيث تسيطر الأقلية البيضاء على الأكثرية الغالبة من السكان السود الأصليين، مما أدى إلى هجرة عناصر متنوعة وعديدة من السكان إما خوفاً من بطش السود وغدرهم، أو هرباً من استبداد البيض وقوانين التفرقة العنصرية، ويقول المزروعي في ذلك إنه إذا كانت أفريقيا هي موطن الإنسان الأول أو "مكان ولادة آدم"، فإن جنة عدن تعاني الآن كثيراً من البؤس واليأس والآسى.

والمفارقة الثانية هي مفارقة الإذلال والمهانة. وقد تكون هناك شعوب وجماعات تعرضت للقسوة والوحشية والعنف أكثر مما تعرض الأفارقة، ولكن الأغلب أنه لا توجد من بين هذه الشعوب من تعرض للإذلال والمهانة مثلما تعرض الأفريقيون في تاريخهم الحديث. فلقد ذاق اليهود الكثير من آلام التعذيب أيام النازي، كما تعرض سكان أمريكا الأصليون (الهنود الحمر)، وأهالي أستراليا الأصليون أيضاً لكثير من القسوة والوحشية التي كانت تهدف إلى إبادتهم والقضاء عليهم كشعوب، ولكن إذلال الأفريقيين وإهانتهم وإهدار إنسانيتهم اتخذت أشكالاً أخرى لعل أهونها معاملتهم في بلادهم على أنهم مواطنون من الدرجة الثالثة بعد البيض والملونين، وأشدها وقعاً على النفس وإهدار للآدمية هو (اصطيادهم) مثلما تصطاد الحيوانات المتوحشة، وبيعهم كرقيق وعبيد للعمل في مزارع البيض في أمريكا. وقد تكون النزعة العنصرية -كظاهرة اجتماعية- في سبيلها الآن إلى الاختفاء. وإذا كانت النزعات القبلية قد اندثرت في أوربا أولاً، وأنها سوف تختفي وتزول في وقت من الأوقات

من أفريقيا، فإن النزعة العنصرية تحتضر الآن وتتراجع في أفريقيا وسوف يأتي اليوم الذي تختفي فيه من أوروبا أيضاً. أي أن أفريقيا ستكون أسبق على أوربا في اختفاء شكل من أشكال التفرقة البغيضة بين البشر. وصحيح أنه لن يأتي أبداً اليوم الذي تزول فيه من كل أنحاء العالم كل صور وأشكال التمييز الطبقي والطائفي، ولكن العالم سوف يشفى بغير شك من كل النزعات القبلية ومن أمراض العنصرية.

المفارقة الثالثة هي مفارقة اكتساب الثقافة أو استعادتها واستيعابها وتمثلها أو ما يسميه علي المزروعي باسم تصادم الثقافات. فمع أن المجتمعات الأفريقية بعيدة بحكم تقاليدها وقيمها وأوضاعها ونظمها التقليدية أشد البعد عن الثقافة الغربية وعن العالم الغربي، فإنها تستعير كثيراً من عناصر الثقافة الغربية وتخضع لها بسرعة تستلفت النظر. ومن الملاحظ أن سيطرة الأفارقة الذين خضعوا للثقافة الغربية على شئون أفريقيا قد فاقت كل الحدود، كما يلاحظ أيضاً أن المسيحية انتشرت في أفريقيا بأسرع -إن لم تكن أوسع- مما انتشرت به في أي قارة أخرى، كما أن استخدام اللغات الأوربية كوسيلة للتواصل والتفاهم في كثير من شئون الحياة اليومية داخل أرض الوطن أكبر منه في آسيا مثلاً، كما أن النظم التعليمية التي وضع الأوربيون أسسها لا تزال هي المتبعة على الرغم من أنها تعمل على زيادة وتعميق ذلك التأثير (التغريبي) الخطير، بحيث أصبح الأفريقيون الآن موزعين بين محاكاة الغرب والتمرد على الغرب.

وتتمثل المفارقة الرابعة في عملية التجزيئ والتقسيم والتفتيت، فأفريقيا ليست هي أصغر القارات من الناحية الفيزيقية، ولكنها تكاد تكون أشدها تفتتاً وأكثرها انقساماً إلى دويلات من الناحية السياسية بحيث تضم عدداً من أصغر دول العالم من حيث السكان والثقل السياسي. وكثيراً ما يكون هذا التقسيم قائماً على أسس عرقية أو لغوية أو دينية أو أيديولوجية دون النظر لأية اعتبارات أخرى. ومن الغريب أن هذه القارة التي تضم أقل من خمسمائة مليون نسمة تنقسم إلى أكثر من خمسين دولة. وليس من شك في أن هذا

التفتيت هو أحد المعوقات التي تقف في وجه جهود التنمية والإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، كما أنه يساعد على خلق شعور عميق بعدم الأمان وعدم الاستقرار في القارة بوجه عام.

وتتعلق المفارقة الخامسة بمشكلة التخلف والتباطؤ في التنمية. فأفريقيا ليست أفقر مناطق العالم، ومع ذلك فإنها تعتبر أشد بقاع العالم تخلفاً وتأخراً في المجال التكنولوجي، وربما باستثناء المنطقة القطبية الجنوبية. ويزيد من ذلك التخلف أن اقتصادياتها موجهة بشكل عام لخدمة الغرب وإن كانت هناك بعض الجهود المخلصة التي تحاول تصحيح هذه الأوضاع والقضاء على تلك التبعية الاقتصادية.

وأما المفارقة الأخيرة فإنها تتعلق بالموقع الجغرافي الذي تحتله القارة الإفريقية بين قارات العالم، وهو موقع مركزي من الناحية الفيزيقية، ولكنها مع ذلك تعتبر قارة (هامشية) من حيث وزنها السياسي وقدراتها العسكرية، ولا يكاد يأتي قبلها في ذلك سوى القارة المتجمدة أيضاً. وليس من شك في أن ضعف أفريقيا العسكري بوجه خاص هو المسئول الأول عن سقوطها فريسة للاستعمار. ولكن هل ستظل يا ترى على هذا الوضع وخاصة أن العالم يحاول زيادة قدراته العسكرية بمختلف الطرق وشتى الأساليب والوسائل. وإذا كان ذلك يفوق قدرات أفريقيا ويتجاوز إمكاناتها، فهل تستطيع الإفادة من موقعها الجغرافي المركزي المتميز فتحمل على عاتقها مسئولية العمل على إقرار السلام في العالم والتوفيق والتقريب بين القوى المتطاحنة، بحيث يمكن الكلام حينذاك عن السلام الإفريقي بنفس المعنى ونفس القوة التي كان العالم يتحدث بها في وقت من الأوقات عن السلام البريطاني؟

وهذا أيضاً سؤال آخر لم يحاول المزروعي الإجابة عنه.

وما أكثر الأسئلة التي يطرحها الباحثون والدارسون عن أفريقيا وتراثها وثقافتها وأسلوب تفكيرها ونظرتها إلى نفسها وإلى الحياة وإلى الآخرين وإلى الكون دون أن يصلوا إلى إجابات شافية. وربما يكون الأمر في حاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث وإلى أن يشارك في ذلك أبناء أفريقيا بقصد الوصول إلى فهم

أدق وأعمق ومن وجهة نظر أفريقية خالصة لهذه المشكلات والقضايا، وبذلك وحده سوف يمكن تحديد ملامح وأسس ومقومات هذه الهوية الأفريقية التي يكثر الآن الكلام عنها.

الهوامش والمراجع

1– Maja-Pace, "Afric. Observed": The Times Higher Education Supplement: 4-1, 1986, p.15.

2– Geoffrey Wheatcroft: "In Search of a Continent"; T.L.S, 14 Nov. 1986, pp. 1285-6.

٣– انظر على سبيل المثال المراسلات والتعليقات التي ظهرت على صفحات الملحق الأدبي لجريدة التايمز في التواريخ التالية:

T.L.,S: 9 August 1985, 16 August 1985, 27 Sept. 1985.

٤– تضم كتبه الأخرى التي تسير على النهج نفسه كتابه عن غرب أفريقيا بعنوان:

The New West Africa

وقد صدر عام ١٩٥٣، وكذلك دراسته التاريخية التي تقع في جزئين صدرا عام ١٩٥٩ بعنوان: Old Africa Rediscovered

ودراسة تاريخية أخرى موجزة صدرت عام ١٩٦١ بعنوان الأم السوداء:

"Black Mother"

وذلك كله إلى جانب كتابه القصير "دليل إلى تاريخ أفريقيا"

"Guide to African History"

وغير ذلك من الكتب والمقالات التي تعكس مدى فهمه وتعاطفه مع شعوب القارة السوداء.

٥– من أهم هذه الكتابات وأكثرها شيوعاً الكتب التالية:

Towards a Pax Africana: A Study of Ideology and Ambidon; Political Values and the Educated Class in Africa (1978).

Africa's International Relatiens: The Diplomacy of Dependency and Change (1978). The African: A Reader (1970), The African: A Reader, (1986); World Culture and Black Experience.

بالإضافة إلى عدد كبير جداً من المقالات في المجلات والدوريات التي تهتم بالشئون الأفريقية.

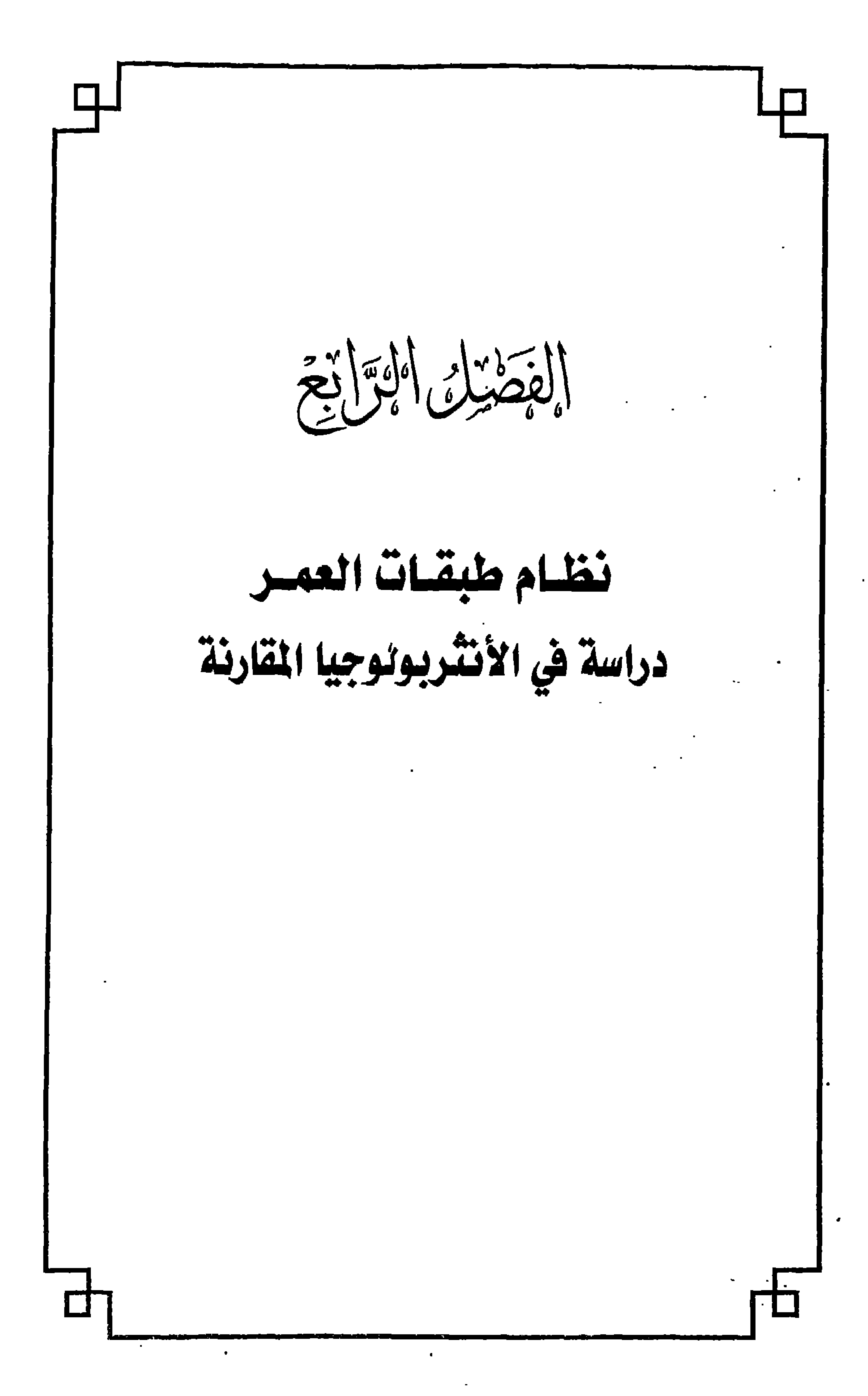
٦- أود أن أشكر السيدة الفاضلة الشيخة حصة صباح السالم الصباح أن وجهت نظري إلى هذا الكتاب حين أرسلت إليَ نسخة منه أثناء عملي مستشاراً لتحرير عالم الفكر عسى أن يجد الكتاب طريقة إلى القراء في شكل عرض للتعريف به وبصاحبه.

٧- انظر في ذلك مثلا:

T.L.S.; Op. cit., Time Magazine, 13 Oct., 1986, p. 47.

٨- ظهرت هذه المحاضرات في شكل كتاب بعنوان:

Ali A. Mazui, The African Condition: A Political Diagnosis: The Reith Lectures 1979: Heinman, London, 1980.



الفصل الرابع

نظام طبقات العمر

دراسة في الأنثربولوجيا المقارنة

الفصل الرابع

نظام طبقات العمر
دراسة في الأنثربولوجيا المقارنة(١)

يعتبر موضوع التفاضل الاجتماعي وتقسيم المجتمع إلى هيئات أو فئات اجتماعية متمايزة من أهم وأطرف الموضوعات في ميدان الأبحاث الاجتماعية والانثربولوجية. وقد كتبت في ذلك كتابات كثيرة تحاول أن ترد ذلك التفاضل إلى أصوله الاجتماعية مثل اختلاف روابط الدم كما هو الحال في العائلة والبدنة والعشيرة، أو رابطة الجوار المكاني كما هو الحال في أهل الناحية الواحدة أو اهل الحي الواحد، أو إلى الثروة والجاه كما هو الحال في كثير من نظم الطبقات الاجتماعية في مختلف المجتمعات. أو إلى الدين والسلالة كما هو الحال مثلاً في الطوائف الهندية. والتمييز بين كل هذه الزمر والفئات الاجتماعية يقوم في الأصل على فكرة تفاوت أفراد المجتمع واختلافهم في مظهر معين –أو أكثر– من مظاهر الحياة الاجتماعية مما يترتب عليه توزعهم بين جماعات مختلفة، نشغل كل جماعة منها منزلة اجتماعية محددة تفرض عليهم القيام بواجبات وأعمال معينة كما تمنحهم حقوقاً وامتيازات مرسومة معلومة إزاء الفئات الأخرى التي ينقسم إليها المجتمع. بيد أن ثمة عدداً محدودا من المجتمعات البدائية يقوم التفاضل الاجتماعي فيها على أساس مخالف لتلك الأسس السابقة التي كثرت فيها الكتابة، وإن اتفق معها في الغرض والهدف. وأعني بذلك ترتيب أعضاء المجتمع – وبخاصة الذكور منهم– على أساس السن أو العمر. وليس المقصود من (العمر) هنا السن الفسيولوجية أو المراحل العمرية التي يمر بها الفرد في حياته من الطفولة إلى المراهقة والشباب إلى الرجولة الكاملة. فهذه تقسيمات عامة فضفاضة وتوجد في كل المجتمعات

---

(١) كاتب هذا المقال الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد أستاذ الأنثروبولوجي بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية.

على اختلاف درجاتها ونصيبها من الحضارة والتقدم، كما أنها تتعلق بالفرد من حيث هو فرد وليس من حيث هو عضو في مجتمع معين. أي أنها بقول آخر – لا تتخذ شكل النظام الاجتماعي Social institution. إنما المقصود هنا هو تقسيم أعضاء المجتمع أو الذكور منهم على الأقل إلى جماعات طبقية تنتظم كل جماعة منها كل الأفراد الذين ينتمون إلى سن معينة بحيث يترتب السكان جميعاً في النهاية في طبقات تعلو إحداها الأخرى ويقف كل منها موقفاً معيناً من بقية الطبقات التي تعلوها أو تأتي دونها في السلم الاجتماعي. كما تعمل الطبقة الواحدة وتتصرف في كل شئون الحياة الاجتماعية ككل أو كوحدة متماسكة.

ويشيع هذا النوع من التمايز الاجتماعي في مجتمعات معينة بالذات في إفريقيا وأمريكا وبعض جزر المحيط الهندي وبعض قبائل أستراليا، ولكنه لا يتمثل بوضوح وقوة في أي منها كما يتمثل في شرق إفريقيا عند تلك المجموعة من الشعوب التي تعرف على العموم باسم الشعوب نصف الحامية Half-Hamites وبخاصة عند القبائل النيلية الحامية أو النيلوحامية Nilo-Hamites.[1] وهي كلها مجتمعات تنفرد بنسق سياسي معين وبطراز خاص

(١) أنصاف الحاميين عبارة عن مجموعة كبيرة من الشعوب تقطن منطقة واسعة فسيحة في شرق إفريقيا وبخاصة في كينيا، وإن كان بعضها يقيم في جنوب السودان مثل قبائل باري Bari ولاتوكا Latuka وتوبوثا Topotha، بينما يسكن البعض الآخر في شمالي تنجانيقا مثل بعض قبائل الماساي Masai. وتقضي كل قبائل هذه المجموعة إلى أصل إثنولوجي ولغوي واحد، فهم يجمعون بين العناصر الحامية Hamites والنيلية Nilotes، كما أن بلادهم ذاتها تعتبر على حد تعبير الأستاذين باومان وفسترمان "جسرا جغرافيا" يصل الحاميين الذين يسكنون الشمال الشرقي من إفريقيا بالشعوب النيلية التي تقطن أعالي النيل. انظر في ذلك Baumann, H. and Westermann, D: Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique, Paris, 1948, p. 25.

"أنصاف الحاميين" غير دقيقة تماماً لأن هذه القبائل قد يكون بعضها أقرب إلى الحاميين لغه وعنصرا، بينما يقترب البعض الآخر اقترابا شديدا إلى النيليين. ولذا نجد درايبرج Driberg مثلا يقسم هذه المجموعة إلى قسمين كبيرين يسميهما النيليين الحاميين Nilo-Hamites والحاميين النيليين Hamito-Nilotics، ويضع تحت الشعبة الأولى قبائل لاتوكا وتوبوثا وجي Jie وكاراموجونج Karamojong وتركانا Turkana ومورلا Murle وتسو Teso وسوك Suk أو بوكوت Pokot، بينما يضع تحت الشعبة الثانية قبائل ماساي وكيبسجي Kipsigles وكييو Keyu ومجموعة قبائل ناندي Nandi. انظر في ذلك: Driberg, "A #

من البناء الاجتماعي. والغرض من هذه الدراسة المقارنة لنظام طبقات العمر هو التعريف بهذا النوع الفريد من النظم الطبقية ومحاولة تفسيره وتبين وظيفته الاجتماعية أو الدور الذي يؤديه في البناء الاجتماعي في تلك المجتمعات. ومما يؤسف له أن الكتابات التي تناولت هذا النظام بالدراسة والتحليل لا تزال قليلة جداً. إذ لا نكاد نجد سوى كتابين اثنين(١) يعالجان الموضوع معالجة جزئية تنقصها الدقة في كثير من المواضع، وإن كان هناك عدد لا بأس به من المقالات والأبحاث التي نشرت في المجلات والدوريات العلمية والتي تعالج في الأغلب بشيء من التفصيل دقائق هذا النظام في مجتمعات معينة بالذات. وقد بلغ بعض هذه الأبحاث حداً كبيراً من الدقة والإتقان والعمق. وعلى هذه المقالات والأبحاث سوف يكون معظم اعتمادنا في هذه الدراسة التي سوف تقتصر بالضرورة

Note on the Classification of Half-Hamites in East Africa", Man. Vol. 39, .No. 19

وثمة تقسيمات أو تصنيفات أخرى لا داعي للتعرض لها أو الدخول في تفاصيلها هنا، مثل تصنيف هنتنجفورد الذي يرد فيه على التصنيف السابق. راجع في ذلك:

Huntingford: "On the Classification of Half-Hamites in East Africa", Man, Vol. 39 Bi, 185.

وعلى أي حال فإن العلماء الذين تعرضوا لهذه المسألة يعترفون بعدم إمكان وضع تصنيف نهائي لهذه الشعوب. وعلى العموم فالأغلب في الكتابات الأنثربولوجية هو استخدام كلمة "النيليين الحاميين" لكل هذه القبائل، وهذا هو ما سوف نتبعه هنا. ويسهل التمييز في النيليين الحاميين بين خمس مجموعات على أساس اللغة هي: (أ) مجموعة القبائل التي تتكلم لغة الباري مثل قبائل باري وقبائل ماندراي Mandari، (ب) مجموعة القبائل التي تتكلم لغة اللاتوكا مثل قبائل لاتوكا ذاتها وقبائل لانجو Lango، (ج) المجموعة التي تتكلم لغة التسو ومنها قبائل تسو وتوبوثا وتركانا وكاراموجونج، (د) مجموعة قبائل ماساي، (هـ) وأخيراً مجموعة القبائل التي تتكلم لغة النالندي وهي قبائل نالندي وكبسجيس وكيبيو وبوكوت وغيرها. راجع في ذلك:

Greerfberg: "Studies in African Linguistic Classification: The Eastern Studies Family", Western Journal of Anhtoropology, VI, p. 143-599.

Bryan and Tucker: Distribution of the Nilotic and Nilo and Nilo-Hamitic Languages of Africa; pp. 27-37.

(1) Eisenstadt, S. N.: From Generation to Generation: Age Groups and Socia! Structure (Routledge & Kegan Paul, 1956); Prins, A.H.J.: East African Age-Class Systems, (Walters, 1953).

على المجتمعات والقبائل النيلوحامية. والعامل الوحيد الذي يفرض علينا هذا التحديد هنا هو توفر المراجع والمعلومات الصحيحة الدقيقة.

ولما كان منهج الدراسة في الأنثربولوجيا الاجتماعية يفترض أن أي نظام اجتماعي لا يمكن فهمه حق الفهم إلا في ضوء النظم الاجتماعية الأخرى السائدة. في ذلك المجتمع نظراً لما بين تلك النظم المؤلفة للبناء الاجتماعي من تساند وترابط وتفاعل، ولما كان الهدف من الدراسة الأنثربولوجية هو في النهاية التعرف على وظيفة النظام موضوع البحث[1]، فإنه يستحسن لكي نفهم نظام طبقات العمر أن نتعرف أولاً على الملامح الأساسية لذلك الطراز من المجتمعات التي يشيع فيها نظام طبقات العمر، ثم ننتقل بعد ذلك إلى دراسة الطريقة التي تتكون بها طبقة العمر بشيء من التفصيل ثم دراسة ميكانيزم النظام كله أو الكيفية التي يعمل بها، لنصل في النهاية إلى تبين الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها النظام في حياة تلك المجتمعات وفي بنائها الاجتماعي.

(١)

تنتمي القبائل والشعوب التي تعرف نظام طبقات العمر إلى ذلك الطراز من المجتمعات التي يطلق عليها عادة اسم المجتمعات الانقسامية Segmentary societies أو المجتمعات المتعددة الأقسام Polysegmentary societies والتي تعتبر من أبسط أنواع المجتمعات الإنسانية في تركيبها ودرجة تقدمها. وينفرد هذا الطراز من المجتمعات ببعض خصائص هامة تميزه عن غيره من الأطرزة الا......... وأولى هذه الخصائص هي ارتكاز البناء الاجتماعي على نظام التوزع أو التقسيم الإقليمي، فأرض القبيلة تنقسم إلى عدد من الأقاليم أو الوحدات المكانية التي تنقسم بدورها إلى وحدات إقليمية أصغر فأصغر، بحيث تحتفظ كل وحدة منها بشخصيتها الذاتية التي تتمثل في استقلالها الاقتصادي والسياسي والحربي والديني من ناحية. وإن كانت الوحدات المتماثلة في الدرجة

---

(١) انظر مقالة "الطريقة الأنثربولوجية لدراسة المجتمع، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، العدد العاشر ١٩٥٦، ص١٠٠.

تتحد معاً من الناحية الأخرى لتؤلف وحدة أكبر لها نفس الاستقلال والتمايز السياسي والاقتصادي والحربي والديني وهكذا. وتختلف عدد هذه الأقسام من قبيلة لأخرى كما تختلف أسماؤها، ليس فقط في اللغات واللهجات الوطنية المحلية الخاصة بكل قبيلة بل وأيضاً في الدراسات والكتابات التي بأيدينا، حيث يترجم الكتاب المختلفون الكلمة الواحدة في المجتمع الواحد بأسماء كثيرة مختلفة. ويكاد معظم الكتاب يتفقون الآن –لتسهيل أمر البحث والمقارنة وللتغلب على الفوضى السائدة من جراء تعدد الأقسام واختلاف المصطلحات– على الاقتصار على التمييز عند كل هذه الشعوب بين ثلاثة أقسام إقليمية أساسية يسمونها: الأقسام الإقليمية الابتدائية أو أقسام الدرجة الأولى primary sections، والأقسام الإقليمية الثانوية أو أقسام الدرجة الثانية Secondary sections ثم أقسام الدرجة الثالثة Tertiary sections، والمقصود بهذا القسم الأخير أصغر وحدة إقليمية تكون لها شخصية سياسية واقتصادية وحربية ودينية متميزة وواضحة، وهي نواة كل الأقسام والتجمعات الأخرى الكبيرة. وتتمثل الشخصية السياسية المستقلة لتلك الوحدة الإقليمية الصغرى في وجود مجلس يضم الشيوخ وكبار السن فيها، وتكون وظيفته النظر في المنازعات التي تنشب بين أعضاء هذه الوحدة وكذلك البت في الأمور التي تتعلق بأمنهم وسلامتهم. ويتمثل استقلالها الاقتصادي في قصر حق استغلال الحقول وموارد المياه والمراعي المحيطة بها على أهلها دون غيرهم من سكان الوحدات المماثلة المجاورة وإلا اعتبر ذلك تعدياً على حقوقها. كذلك تؤلف هذه الوحدة الصغرى من بين أبنائها القادرين على حمل السلاح قوة تدافع بها عن كيانها أو تقوم بالإغارات الليلية السريعة الخاطفة على مواطن الأعداء لتسلبهم ماشيتهم على الخصوص. وأخيراً فإن لهذا القسم الإقليمي الصغير (رئيساً) دينياً هو أحد شيوخ الإقليم يشرف على الحفلات الدينية والطقوس السحرية التي تستهدف خير القسم كله. مثل استنزال المطر أو ممارسة الشعائر التي من شأنها زيادة خصوبة الأرض والماشية. ويتجمع كل عدد من هذه الأقسام المتجاورة وتتحد معاً لتؤلف قسماً إقليمياً ثانوياً تكون له نفس الخصائص، بمعنى أن يكون له مجلس للفصل بين المنازعات ويتألف من ممثلين لكل مجالس الأقسام الإقليمية

الصغرى وهكذا. كما تتحد الأقسام الثانوية لتؤلف قسماً ابتدائياً على مثالها ونمطها. فالقسم الإقليمي الكبير إذن ليس في حقيقة الأمر غير مجرد تكرار للأقسام الصغيرة التي تدخل في تكوينه كما يعكس نفس بناء تلك الأقسام المكونة له. وربما كان القسم الثانوي هو أهم هذه الأقسام في معظم القبائل والشعوب النيلوحامية، وذلك نظراً لمساحته ودرجة تركز الحياة الاجتماعية فيه. فهو ليس من الصغر إلى الحد الذي تمتنع معه إلا أبسط الظاهرات الاجتماعية كما هو الحال في أقسام الدرجة الثالثة حيث تمارس شئون الحياة الاجتماعية على نطاق ضيق محلي، كما أنه ليس من الاتساع إلى الحد الذي يفقد البناء السياسي معه معالمه وملامحه كما هو الشأن في أقسام الدرجة الأولى أو الأقسام الابتدائية. وكثيراً ما يكون القسم الثانوي هو القسم الإقليمي الوحيد الذي يتمتع بوجود مجلس خاص به، أي تكون له وظائف سياسية واضحة كما هو الحال عند قبائل تسو وتوبوثا ولاتوكا مثلاً. وفي هذه الحالة لا تعدو الأقسام الابتدائية أن تكون مجرد أقسام جغرافية غير وظيفية.(١)

والخاصية الثانية التي تميز هذه المجتمعات هي انعدام الترابط بين هذه الأقسام الإقليمية السياسية واقسام العشيرة على النمط الذي نجده مثلاً عند قبائل النوير أو عند بعض قبائل البدو في الصحراء فالعشيرة النيلوحامية — وهي أكبر وحدة قرابية ينحدر أعضاؤها من جد واحد هو الذي يعطي العشيرة اسمها — وترتبط بمكان معين بالذات، اي أنها ليست جماعة متوطنة أو متمركزة وهذا يصدق على كل الأقسام التي تنقسم العشيرة إليها، أي البدنات بدرجاتها

---

(١) يقل وضوح هذا البناء السياسي الإقليمي عند القبائل الرعوية منه عند القبائل الأكثر استقرارا وارتباطاً بالأرض، أي التي تعتمد اعتماداً كبيراً على الزراعة حيث تتخذ العلاقات الاجتماعية في أي قسم من اقسامها، وكذلك بين مختلف الأقسام، شكلاً منظماً ثابتاً. فانتحال الرعي وتجوالهم المستمر مما يؤدي إلى عدم تميز الحدود الإقليمية وإلى تداخلها حتى الضياع والزوال. ولعل افضل مثال لذلك هو ما نجده عند قبائل البوكوت. فالبناء الإقليمي السياسي عند البوكوت الزراعيين من سكان التلال واضح إلى أبعد حدود الوضوح والتمييز بحيث تؤلف كل وحدة إقليمية هناك وحدة سياسية وقضائية واقتصادية، بينما يميل هذا البناء إلى التميع والاختفاء عند البوكوت الرعاة. راجع في ذلك:
"System of the Pastoral Pokot": Africa, XXI, 1951.

المختلفة. وبذلك فلا توجد أية علاقة قوية مباشرة بين نظام العشيرة والنسق السياسي، أي أن نظام العشيرة ليست له أية وظيفة سياسية محددة. إنما تنحصر وظيفته في المجال العائلي على الخصوص، إذ يتدخل في تنظيم الزواج تبعاً لقواعد الإكسوجامية Exogamy[1] وفي تنظيم ملكية الماشية وأحياناً ملكية عيون الماء والمساهمة في دفع الدية وإلى ذلك. ولكن على الرغم من عدم تمركز العشيرة ومن انتشار أفرادها في كل الأقسام الإقليمية التي تنقسم إليها أرض القبيلة فإن أبناء العشيرة الواحدة يحملون دائماً اسمها معهم أينما ذهبوا، كما يحملون شارة الطوطم الذي ينسبون أنفسهم إليه ويتخذونه رمزاً لهم.[2]

---

(١) العادة أن العشيرة clan كلها تعتبر هي الوحدة الأكسوجامية أو الاغترابية التي يحتم على أفرادها الزواج من خارج، أي من عشيرة أخرى أجنبية، وذلك نظراً لانحدار جميع أفرادها من نفس الجد ومشاركتهم في نفس الطوطم، مما يعني اشتراكهم في وحدة الدم وهو ما يجعل الزواج بين أفراد العشيرة الواحدة أقرب إلى الزنا بالمحارم Incest. ولكننا نجد في بعض العشائر أن الفروع الصغرى للعشيرة — وهي التي تتألف في العادة من أفراد ينتمون إلى ثلاثة أو أربعة أجيال فقط — هي التي تؤلف الوحدات الاغترابية أي أنه يباح بذلك الزواج بين أفراد العشيرة بشرط أن يكونوا منتمين إلى فروع أو بدنات مختلفة، وذلك على الرغم من العشيرة كلها هي أيضاً جماعة طوطمية. وأفضل مثال لذلك هو قبيلة الكبسجيس. انظر في ذلك:

Peristiany, J.G.: The Social Institutions of the Kipsigis, p. 117.

كذلك يذكر هنتنجفورد أن قبائل الناندي تنقسم إلى خمس عشائر اندوجامية أي تبيح الزواج الداخلي أو الإضوائي. ولكنه يلاحظ أن كل عشيرة من تلك العشائر الخمسة لها أكثر من حيوان طوطمي واحد. أي أن العشيرة الواحدة تنقسم إلى عشائر صغرى لكل منها طوطمها الخاص، وإن كانت كلها تحمل اسم العشيرة الرئيسية وتنتمي في نفس الوقت إلى الطوطم الرئيسي راجع:

Huntingford, G.W.B.; Nandi Work and Culture; p. 6 and pp. 105-7.

(٢) يستثنى من ذلك قبائل الماناري والبوكوت الزراعيين حيث يوجد تلازم واضح بين البدنة وأقسامها من ناحية والتوزع الإقليمي السياسي من الناحية الأخرى وحيث يلعب نظام البدنات هناك دوراً هاماً في البناء السياسي. فالبدنات هناك تترتب ترتيباً تصاعدياً تبعاً لمركزها في القسم الإقليمي الواحد، إذ تشغل البدنة التي كان لها فضل السبق في احتلال موقع القرية مثلاً مركزاً أعلى وأكثر امتيازاً على بقية البدنات كما يقوم رئيسها بوظيفة الزعيم الديني الذي يشرف على شئون الزراعة والحقول وتوزيع الأرض الزراعية وتقديم القرابين والشعائر، كما قد يشغل وظيفة كبير المحكمين في المنازعات وبذلك يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية. راجع:

.... and Folklare: pp. 6-7 and p. 36: Peristiany.

إن الفرض الذي نقدمه هنا هو أنه في المجتمعات الإنقسامية التي لا تتمتع بسلطة مركزية أو هيئة إدارية تنفيذية، والتي لا يلعب نظام القرابة فيها دوراً أساسياً، يقوم نظام طبقات العمر بمهمة التنظيم والضبط والتكامل الاجتماعي، كما يعمل على حفظ وحدة المجتمع وتماسكه. وهذا هو ما سنحاول البرهنة عليه في الأجزاء التالية من هذه الدراسة.

(٢)

كان أول من أدخل اصطلاح "age-sets" الذي نترجمه "طبقات العمر" في ميدان الأنثربولوجيا الاجتماعية. هو المرحوم الأستاذ رادكليف براون Radcliffe-Brown، وذلك في غضون مناقشة طويلة على صفحات مجلة Man في عام ١٩٢٩[1]. فقد كان ثمة تردد طويل وعدم تثبت فيما يتعلق باختيار مصطلح يطلق على ما نسميه الآن "نظام طبقات العمر" وقدمت اقتراحات كثيرة. فنجد درايبرج Driberg مثلاً يكتب مقالة عن هذا النظام في دائرة المعارف البريطانية تحت عنوان "مراحل العمر Age-grades"، كما اقترح غيره من العلماء مصطلحات أخرى كثيرة مثل "عشائر العمر age clans" أو جماعات العمر age groups" وغيرها. وظل الخلاف قائماً حتى حسم رادكليف براون الأمر باستخدام كلمة age-set. وفي عام ١٩٣٦ نشر الأستاذ إيفانز بريتشارد مقالاً قيما عن "طبقات العمر عند النوير"[2] استخدم فيه ذلك المصطلح الجديد بالمعنى الذي أعطاه له رادكليف براون، وكان ذلك إيذاناً بانتشار هذا المصطلح في الكتابات الأنثربولوجية انتشاراً كبيراً، وإن كنا لا نزال نجد من حين لآخر بعض محاولات فردية غير موفقة لإطلاق تسمية جديدة على هذا النظام[3].

---

(1) c.f. Man, 1929, No. 13.

(2) Evans- Prichard, E.E.: "The Nuer Age-Sets"; S.N.R., 1936, pp. 233 sqq.

(٣) مثال ذلك أن برنز A.H.J. Prins حاول استخدام كلمة age-class بدلاً من كلمة age-set الشائعة الآن في كل الكتابات الأنثربولوجية المعاصرة وذلك في كتاب له ظهر في عام ١٩٥٣ بعنوان: East African Age-Class Systems، ولكن أحداً من الكتاب لم يستجب لهذه الدعوة رغم أن النظام في أساسه نظام طبقي. فقد رؤى أن استخدام كلمة class وغيرها من الكلمات التي يقترحها برنز لن ينتج عنها إلا إشاعة البلبلة بعد أن اتفق العلماء

وقد يحسن التمييز منذ البداية بين لفظي "طبقة العمر age-set" و"مرحلة العمر age-grade" ما دمنا سنستخدمهما كثيراً في هذا المقال.

يعرف رادكليف براون "طبقة العمر" بأنها "جماعة محددة منظمة تضم جميع الأشخاص الذين ينتمون إلى سن واحدة، وغالباً ما تتألف من الذكور وحدهم.. ففي إفريقيا مثلاً – أو على الأقل في شرق إفريقيا وجنوبها– تتكون طبقة العمر في العادة من جميع الذكور الذين يكرسون معاً في وقت واحد ... وسواء كان التحاق الشخص بطبقة عمر معينة يحدث بمجرد ولادته أو بعد تكريسه فإنه يظل معتبراً عضواً في تلك الطبقة طيلة حياته"[1]. ويضيف إيفانز بريتشارد إلى ذلك أن "لأفراد الطبقة الواحدة اسماً واحداً مشتركاً يعرفون به، كما أنهم يشغلون جميعاً نفس المركز الاجتماعي، ويتبعون نفس أنماط السلوك في معاملتهم بعضهم بعضا، ويتخذون موقفاً واحداً إزاء غيرهم من الناس ممن ينتسبون إلى طبقات العمر التي تعلو طبقتهم أو التي تكون أدنى منها في المنزلة"[2]. أما كلمة "مرحلة العمر" فإنها تطلق عادة على تلك "الأقسام المعروفة التي تنقسم إليها حياة الفرد في انتقاله من الطفولة إلى الشيخوخة"[3]. والعادة أن الناس يميزون في حياة الفرد بين ثلاث مراحل مختلفة هي مرحلة الطفولة ومرحلة المراهقة ومرحلة الرجولة الكاملة، مع وجود بعض اختلافات طفيفة من مجتمع لآخر بهذا الصدد.

والخاصية الثالثة التي يمتاز بها البناء الانقسامي في تلك الشعوب هي عدم وجود جهاز إداري تتركز في يديه السلطة التنفيذية في المجتمع كله. فالمجتمعات النيلوحامية تنتمي إلى ذلك الطراز من المجتمعات التي لا تؤلف دولة

بالفعل على استخدام كلمة set.

انظر في ذلك فقدنا الكتاب المذكور، وقد نشرناه في مجلة Africa (عدد يوليه ١٩٥٤ صفحة ٢٧٩-٢٨٠).

(1) Radeliffe-Brown: op. cit.

(2) Evans-Pritchard: op. cit., p. 234.

(3) Radeliffe-Brown: op. cit.

Stateless Societies[1]. والواقع أننا لا نجد في أي قسم من أقسام القبيلة رئيساً يتمتع بأي نصيب من السلطة التنفيذية فضلاً عن وجود رئيس أعلى للقبيلة كلها، أو نظام هرمي من الرؤساء على ما تجد في المجتمعات التي تؤلف دولة State societies. ومن المعروف أن من متقضيات الرياسة السياسية القدرة على القسر والقهر، أي القدرة على اتخاذ القرارات القاطعة النهائية وتنفيذها قسراً آن احتاج الأمر بالاستعانة بجهاز إداري يخضع للرئيس ويأتمره بأمره. وصفة القسر أو القهر تنعدم تماماً في كل هذه المجتمعات. فمجالس كبار السن التي تتألف من شيوخ الأقسام الإقليمية والتي تنظر في المنازعات التي تنشب بين أعضاء هذه الأقسام لا تستطيع إصدار أحكام نهائية فيما يعرض عليها، وإنما هي توصي فقط أو تنصح المحتكمين إليها دون أن تكون لها القوة على تنفيذ تلك القرارات أو إجبار المتقاضين على قبول الرأي الذي تشير به. ويحب بعض الكتاب أن يستخدم كلمة (رئيس) أو (رؤساء) ليصفوا بها بعض الشخصيات البارزة في تلك المجتمعات. ولكن الواقع أن أحداً من هؤلاء (الرؤساء) لا يتمتع بأي قدر من السلطة الزمنية. وعلى ذلك فإطلاق كلمة (رؤساء) عليهم هي من قبيل المجاز فحسب، لأنهم إنما يستمدون نفوذهم ومكانتهم إما من تفوقهم ونبوغهم في مسائل الطب والسحر كما هو الحال فيما يتعلق (برؤساء) الماساي والكبسجيس، وإما من قدرتهم على استنزال أو صنع المطر كما هو الحال عند الباري والمانداري. فهم إذن (رؤساء) دينيون وليسوا رؤساء سياسين بالمعنى المفهوم.[2]

---

(1) Fortes, M. and Evans-Prichard, E.E. (eds): African Political Systems; p. 5 and p. 13.

(٢) يوجد عند الكيبسجيس عدد كبير من هؤلاء (الرؤساء)، لعل أهمهم على الإطلاق ما يسمونه Kiruogindet neo أو القاضي الأعظم، وبصفة بريستياني بأنه لا يتمتع بأي سلطة فردية خاصة وإنما هو مجرد ناطق بلسان المجلس. كذلك يوجد في كل مجموعة من مجموعات القرى هناك (أي القسم الثانوي) رئيس المراسيم والشعائر يسمونه Poyot ap Tumdo. راجع:

Peristiany: Kipsigis, pp. 176-80.

أما الماساي فان فوزبروك ينفي عنهم وجود رئيس أعلى لهم وإن كان يوجد في كل قسم من الأقسام الابتدائية شخص أو (رئيس) يدعى Laibon ولكن وظائفه في الأصل وظائف #

والخلاصة من هذا العرض السريع الموجز هي أن المجتمعات التي سوف ندرس نظام طبقات العمر فيها مجتمعات انقسامية، بمعنى أنها:

١- تنقسم أرض القبيلة فيها إلى عدد من الوحدات الإقليمية المنقسمة. وتعكس كل وحدة منها نفس بناء ووظائف الوحدة الكبيرة التي هي جزء منها، ولكن الوحدات الصغيرة حين تتحد لتؤلف الوحدة الكبيرة الشاملة لا تفقد شخصيتها الاجتماعية تماماً.

٢- تنقسم العشيرة وكل الزهر الاجتماعية الأخرى التي تقوم على روابط الدم إلى وحدات قرابية منقسمة هي أيضاً. وليس لأي من هذه الوحدات القرابية دور واضح في الحياة السياسية إلا عند البوكوت والمانداري، بل إن أثرها لا يظهر حتى في أحداث الحياة اليومية العادية كالتعاون في العمل مثلاً وذلك لتوزع افرادها وتبعثرهم، ومن هنا كانت روابط الجوار أقوى وأهم من روابط الدم.

٣- نظام مجالس الوحدات الإقليمية نظام غير فعال من الناحية السياسية لعجز هذه المجالس عن تنفيذ القرارات التي تتخذها.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، وإذا لم تكن ثمة حكومة أو سلطة مركزية تشرف على شئون الضبط والقانون، فما هو إذن الجهاز الذي يسير أمور الحياة في تلك المجتمعات وينظم قواعد السلوك في داخل المجتمع نفسه كما يرسم علاقة كل مجتمع منها بالمجتمعات الأخرى؟

وتنحصر الفوارق الأساسية بين هذين النوعين من التقسيم، أعني طبقات العمر ومراحل العمر، في نقطتين الأولى هي أن الرجل الفرد لا يستطيع بحال أن يغير طبقة العمر التي ينتمي إليها. فكما يقول رادكليف براون إن ولادة الفرد أو تكريسه في طبقة عمر معينة يعني انتماءه إلى تلك الطبقة طيلة

شعائرية خالصة، فهو يعتبر بمثابة الطبيب الساحر. كذلك للقبيلة كلها طبيب أعلى أو طبيب أول ولكنه هو أيضاً لا يتمتع بأي سلطات زمنية أو تنفيذية. راجع:

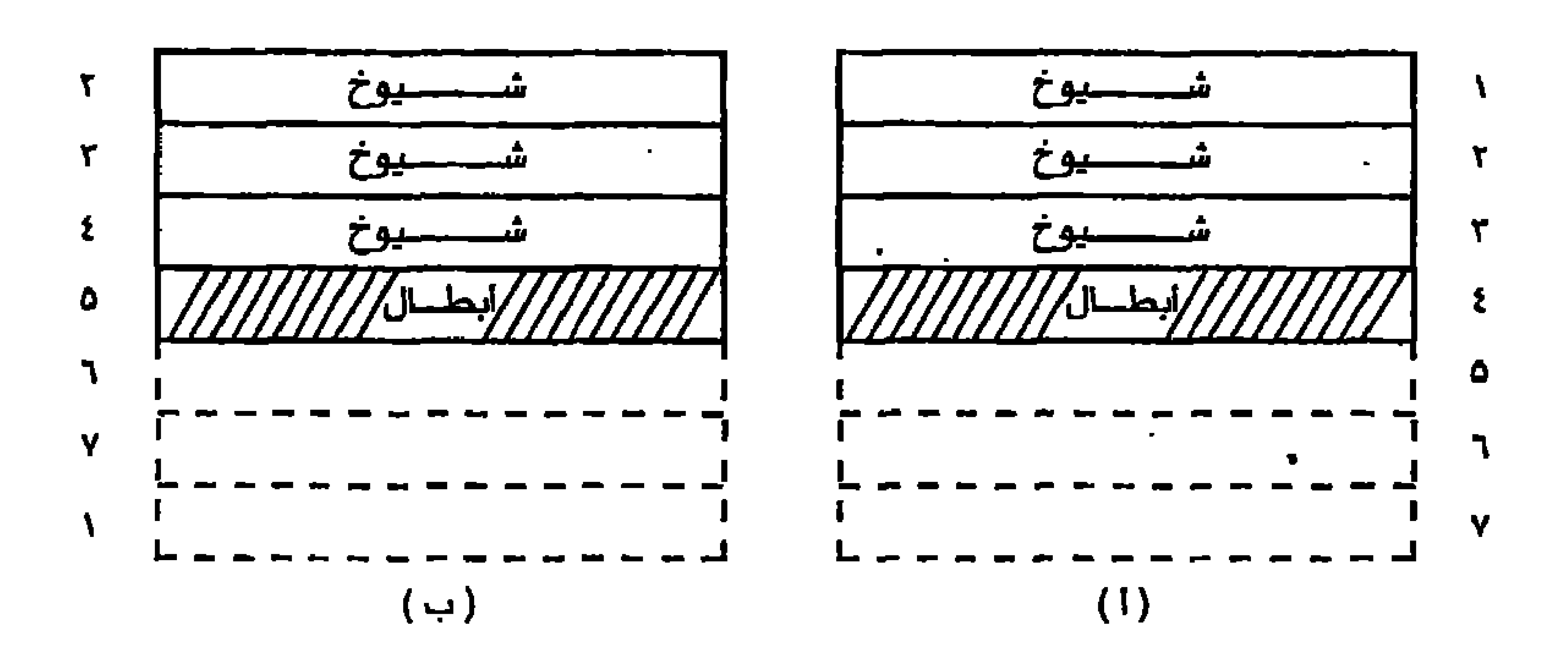
Fosbrooke, H.A.: "An Administrative Survey of the Masai Social System". T.N.R., No. 26; 1948.

حياته، بينما هو ينتقل بالطبع وبحسب نموه من مرحلة عمر معينة إلى المراحل التالية بمرور الزمن وبفعل تقدمه في السن، والنقطة الثانية هي أن فكرة التماسك والتمايز التي تعتبر ركناً جوهرياً في "طبقة العمر" لا تظهر على الإطلاق في "مرحلة العمر". فطبقة العمر هي جماعة من الناس تتميز باتحادها وتضامنها في أداء واجبات وأعمال معينة مرسومة، كما تتمتع كلها كوحدة بحقوق وامتيازات محددة، وتؤدي -كوحدة ايضاً- وظائف معينة في الحياة الاجتماعية بشكل لا يتوفر في مرحلة العمر، أي أن لطبقة العمر معنى اجتماعياً بينما يصطبغ مفهوم "مرحلة العمر" بصبغة فسيولوجية غالبة.

ومع ذلك، فثمة علاقة وثيقة بين الاثنين. والواقع أنه لن يمكن فهم نظام طبقات العمر إلا بدراسة هذه الطبقات في ضوء علاقتها بالمراحل العمرية التي يمر بها الإنسان في حياته، لأن احتلال الطبقة مركزاً اجتماعياً معيناً وانتقالها من مستوى اجتماعي إلى مستوى آخر أعلى منه يرتبط ولاشك بالانتقال التدريجي بين مراحل العمر المختلفة على ما سنرى حين نتكلم عن ميكانيزم النظام. كما أن الطبقات التي ينقسم إليها سكان المجتمع تتوزع في العادة بين مختلف المراحل العمرية. وقد يحسن أن نوضح هذه النقطة الأخيرة بإعطاء بعض أمثلة قليلة.

المثال الأول من قبيلة الكبسجيس التي درسها بريستياني ... يميز الكبسجيس في حياة الفرد بين ثلاث مراحل هي مرحلة الطفولة أو الصبا ومرحلة البطولة ومرحلة الشيخوخة. ولكن نظام طبقات العمر عندهم يتألف من سبع طبقات، لكل طبقة منها اسم خاص تعرف به، ويتتابع ظهور الطبقات أو اختفاؤها واحدة بعد الأخرى تبعاً لتكريس فئات جديدة من الشبان أو موت شيوخ القبيلة وكبار السن فيها بحيث أننا لا نجد في أي لحظة من اللحظات إلا أربع طبقات فقط تضم كل أعضاء المجتمع المكرسين. وإحدى هذه الطبقات تتألف من الأفراد الذين يكونون في مرحلة البطولة بينما تنتظم الطبقات الثلاثة الأخرى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مرحلة الشيخوخة أما الأفراد الذين يكونون في مرحلة الطفولة أو الصبا فإنهم لا يؤلفون طبقة متماسكة متمايزة لأن تكوين الطبقات يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتكريس الفتيان عند وصولهم إلى

سن البلوغ. فالشبان المراهقون الذين تمارس عليه شعائر التكريس في وقت واحد يؤلفون طبقة عمْر واحدة، ثم يتوالى ظهور الطبقات واحدة إثر الأخرى، على ما يظهر في الشكل التالي، بتكريس فئات جديدة من الشباب، حتى إذا ما تم ظهور الأسماء السبعة بدأت الأسماء تكرر في جديد وهكذا.



والمثال الثاني نستمده من قبائل النانديي الذين يشبهون الكبسجيس شبها كبيراً في تنظيمهم الاجتماعي وفي نظام طبقات العمر. فهم يميزون مثلهم بين نفس العدد من المراحل ومن الطبقات، ولكن توزيع الطبقات بين مراحل العمر يختلف هناك عنه عند الكبسجيس. لأن مرحلة الطفولة عندهم تشتمل على طبقتين كاملتين تضم إحداهما الأطفال الصغار وتضم الأخرى الصبيان الذين قاربوا سن البلوغ وأصبحوا بالتالي على وشك المرور بشعائر التكريس. أما مرحلة البطولة فإنها تضم طبقة واحدة تعرف باسم طبقة المحاربين، بينما تشتمل مرحلة الشيخوخة على أربع طبقات تتفاوت في المركز والمستوى الاجتماعي.

والمثال الثالث والأخير نأخذه من قبائل المورلا Murle الذين يقسمون حياة الفرد إلى أربع مراحل متتالية هي الطفولة والمراهقة والرجولة الكاملة أو ما يسمونه بمرحلة "رجال القرية Village-men" ثم الشيخوخة، بينما يتالف نظام طبقات العمر عندهم من إحدى عشرة طبقة. فالأطفال والصبيان يوزعون في طبقتين كما يوزع المراهقون أيضاً في طبقتين تعرفان بطبقتي الأبطال المحاربين، أما رجال القرية أو الرجال المكتملو النضج فإنهم يؤلفون

أربع طبقات، وأخيراً يتوزع الشيوخ وكبار السن أي الأفراد الذين في مرحلة الشيخوخة بين ثلاث طبقات متمايزة.

ومن هذه الأمثلة الثلاثة نرى أن مرحلة العمر الواحدة قد تضم أكثر من طبقة عمر واحدة في نفس الوقت، أي أن الأفراد الذين ينتمون إلى مرحلة معينة من مراحل العمر الفسيولوجي كالمراهقة أو الرجولة الكاملة قد يتوزعون بين عدد من الطبقات، بحيث تحتل كل طبقة منها مركزاً أو مرتبة اجتماعية معينة بالنسبة للطبقات الأخرى التي تشترك معها في نفس المرحلة.

ويزيد النظام تعقيداً أن الطبقة الواحدة تنقسم هي ذاتها إلى وحدات صغيرة قد تنقسم بدورها إلى وحدات أصغر وهكذا. وتقوم كل هذه الانقسامات على أساس الاختلاف في العمر الاجتماعي. ولن نحاول الدخول هنا في تفصيل هذه الأقسام واختلافها من مجتمع لآخر واختلاف الأسماء التي يطلقها الكتاب المختلفون عليها، ونكتفي لتسهيل التحليل وعقد المقارنة بأن نميز بين قسمين أساسيين من تلك الأقسام التي تنقسم إليها طبقة العمر. فالطبقة تنقسم أولا إلى ما سوف نسميه هنا بالأفواج، كما أن الفوج قد ينقسم إلى ما سوف نسميه بالإرهاط. ونعني بالفوج هنا أكبر الأقسام التي تنقسم إليها طبقة العمر، وكثيراً ما تكون هي الأقسام الوحيدة في الطبقة أما الرهط فإننا نعني به جميع الأفراد الذين يكرسون في حفل واحد أي الذين يمرون بشعائر التكريس في نفس الوقت. والعادة أن يكون لكل فوج ولكل رهط اسم خاص يتميز به عن غيره من الأفواج والأرهاط ومن ثم تزال هذه الأسماء به ظهور الطبقة كوحدة. وهذا ينقلنا إلى الكلام عن تكوين طبقة العمر ثم عن ميكانيزم النظام كله.

(٣)

سبق أن قلنا إن طبقة العمر تتكون في العادة بعد إقامة الشعائر الخاصة بتكريس الشبان المراهقين، وأن الشخص لا ينتمي إلى إحدى الطبقات إلا بعد تكريسه، وإن كانت هناك بعض قبائل قليلة تلحق الفرد بطبقة من الطبقات بمجرد ولادته كما هو الحال عند النانـدي مثلاً. بيد أنه حتى في مثل هذه

الحالات لا تتخذ (الطبقة) شكل الجماعة المتحدة المتمايزة التي تتمتع بوجود مستقلْ وكيان متماسك إلا بعد أن يتم بالفعل تكريس كل الأفراد الذين تتألف منهم، أي أنها لا تظهر كوحدة وظيفية إلا بعد التكريس. أما قبل ذلك فإن أفراد (الطبقة) لا يمارسون معاً أي عمل جماعي منظم كما أنها لا يشعرون بنفس التضامن أو نفس المصالح التي تتشكل وتتبلور بوضوح بعد التكريس. صحيح أنهم قد يرعون ماشيتهم معاً في نفس الرقعة من الأرض، ولكنهم يفعلون ذلك تلقائياً بفضل تقاربهم في السن وبالتالي في الميول والأهواء، دون أن يكونوا خاضعين لأي نوع من الالتزام الذي يفرضه عليهم فيما بعد انتماؤهم إلى طبقة عمر واحدة لها قواعدها وقوانينها الصارمة الدقيقة فيما يتعلق بالتعاون والتماسك والتضامن. فكأن طبقة العمر لا يعترف بها اجتماعياً إذن إلا بعد إتمام تكريس أفرادها، على اعتبار أن التكريس هو الذي يعطي الفرد شخصيته الاجتماعية ويجعل منه عضواً في المجتمع.

وليس هنا مجال تفصيل القول في شعائر التكريس الخاصة بتكوين الطبقات أو بإلحاق الشبان المراهقين بطبقة عمر جديدة، ولو أن للموضوع طرافته ودلالاته الاجتماعية. ولكننا نرجو أن نفرد له مقالاً مستقلاً. ويكفي هنا أن نقول إن هناك نوعين من شعائر التكريس: شعائر جماعية وهي الأغلب. وشعائر فردية تمارس عند عدد قليل من القبائل. وفي الشعائر الجماعية نجد أن الفتيان هم الذين يطالبون بإقامة الحفلات الخاصة بتكريسهم ويحاولون في سبيل ذلك الحصول على موافقة شيوخ القبيلة الذين بيدهم أمر السماح والإذن بتكوين الطبقات الجديدة، وكذلك الحصول على موافقة طبقة الأبطال المحاربين القائمة بالفعل والتي سوف يحلون هم محلها بعد تكريسهم وتكوينهم لطبقة جديدة تتولى وظيفة الحرب[1]. وتمارس شعائر التكريس الجماعية في

---

(١) تمتاز العلاقات بين (الطبقة) الوشيكة التكوين والطبقة التي تشغل مرتبة البطولة بالفعل بالعداء الشديد عند معظم الشعوب التي تعرف نظام طبقات العمر، ولكن هنتنجفورد ينكر وجود مثل هذا الصراع العدائي، وإن كان في نفس الوقت يعترف بأن طبقة المحاربين لا تبدي استعداداً ولا ترحيباً بتكوين الطبقة الجديدة التي سوف تحل محلها والتي سوف تدفعها بذلك إلى التخلي عن منزلتها الاجتماعية وعن امتيازاتها الطبقة. ويتخذ العداء بين #

العادة على أساس أكبر الوحدات الإقليمية السياسية، ويعتبر الختان أهم عناصر في تلك الشعائر(١) وإن كان الفتيان يتعرضون إلى جانب ذلك إلى أنواع أخرى كثيرة من التعذيب ولفنون شتى من المحن والمتاعب(٢) وهي كلها تهدف إلى اختبار قوة احتمال الشبان على ملاقاة الصعاب التي سوف يصادفونها حين يحتلون مركز المحاربين الأبطال. فالتكريس إذن هو الرخصة التي بمقتضاها #يعتبر الفرد الأول مرة في حياته عضواً في المجتمع ويحتل مركزاً اجتماعياً محدداً ويحق له مباشرة وظيفته الجنسية هذا بالطبع إلى جانب إلحاقه بطبقة العمر الخاصة به(٣). أما شعائر التكريس الفردية فإنها توجد على الخصوص عند البوكوت الرعاة والتركانا، وهي لاتحتاج إلى تجمع الفتيان للمطالبة بتكريسهم وبإنشاء طبقة عمر جديدة، وإنما تقام حفلة التكريس لكل منهم

هاتين الطبقتين قبل أن يتم التكريس والتكوين شكل اعتداءات متكررة يقوم بها المحاربون ضد الفتيان المطالبين بالتكريس يمنعوهم بذلك عن تكوين الطبقة الجديدة.

(١) يوجد الختان عند مجموعة الشعوب الناطقة باللغة النانديه (فيما عدا البوكوت الرعاة) وكذلك عند الماساي. ويمارس البوكوت الرعاة بدلا من ذلك بعض الشعائر التي تعرف باسم سابانا Sapana وهي تدور حول قيام الفتى بطعن أحد الثيران القوية بشرط أن يقتله من الطعنة الأولى. ونفس هذه الشعائر تعرف عند كل مجموعة الشعوب الناطقة بلغة التسو. ويعتبر قتل الحيوان من الطعنة الأولى علامة على النضج الفيزيقي وبذلك يؤخذ بشيراً بنجاح الشاب في حياته المقبلة كمحارب. راجع في ذلك:

Gulliver: A Preliminary survey of the Turkana, pp. 192-3; Nalder: A Tribal Survey of Mongalla Province, p. 70 and pp. 94-6; Fosbrook, op. cit., pp. 26-8.

(٢) يتعرض الشبان في كثير من المجتمعات إلى أنواع من التعذيب تختلف في الشدة والقسوة من مجتمع لآخر مثل خلع بعض الأسنان عند التوبوثا أو تشليخ الجبهة والرأس عند الماندارى أو الوخز بالأشواك والشجيرات الشوكية عند الكيبسجيس والمورولا، أو الجلد بالسياط عند التسو. وقد نجد أنواعاً من التعذيب أقل قسوة من هذه وتظهر على الخصوص في إجبار الفتية على تناول طعام ساخن ملتهب اثناء حفلات التكريس، أو حرمانهم من الطعام تماماً في ذلك اليوم مثلما يفعل البوكوت الرعاة. انظر في ذلك:

Peristiany: The Kipsigis, pp. 6-33; Id: "The Age-set System of the Pastoral Pokot", Africa, p. 190. Nalder: op. cit., 71.

(3) Peristiany: The Kipsigis, pp. 6-33; Beech: The Suk, p. 21, Barron "Notes on the Suk Trible", J.R.A.I. LI. p. 91

على حدة وانفراد على أن يلحق بعد تكريسه بالطبقة التي هي بسبيل التكوين. ولا يعتبر الختان عنصراً هاماً في تلك الشعائر الفردية وإنما تهتم هذه الشعوب أكبر الاهتمام بمسألة طعن الحيوان التي سبق ذكرها.

وتكوّين طبقة العمر يتم تدريْجياً ويستغرق وقتاً طويلاً قد يمتد إلى بضعة أعوام قبل أن تتبلور الطبقة كوحدة اجتماعية وظيفية. والعامل الذي يتحكم في ذلك هو موسم التكريس، أي موعد بدء الشعائر والفترة التي تستغرقها تلك الشعائر قبل إعلان إتمام تكوين الطبقة الجديدة. وقد ذكرنا من قبل أن طبقة العمر تنقسم في ا لعادة إلى عدد من الأفواج، وأن الفوج ينقسم إلى عدة أرهاط، ولكن الواقع أن الرهط هو الذي يتكون أولاً نتيجة لتكريس عدد من الشبان معاً في وقت واحد. ثم يتألف الفوج بعد ذلك بتجمع عدد من تلك الأرهاط واندماجها في وحدة متمايزة، وأخيراً تتكون الطبقة ذاتها باندماج هذه الأفواج واتخاذها اسماً واحداً عاماً يحل محل أسماء الأرهاط والأفواج الداخلة في تكوينها.(١)

ويختلف عدد الأرهاط والأفواج التي تنقسم إليها طبقة العمر من مجتمع لآخر. فحفلات التكريس عند الكبسجيس مثلاً كانت تقام في الماضي كل سبعة أعوام، وكان الشبان الذين يكرسون في كل موسم يؤلفون فوجاً واحداً، ثم تنضم كل

---

(١) العادة أن يطلق على رهط من الشبان الذين يكرسون معاً اسم خاص بهم يميزهم عن غيرهم من الأرهاط، وحين تتحد الأرهاط مكونة فوجا واحداً فإنها تتخذ اسماً مشتركاً هو اسم الفوج كله، بينما تسقط أسماء الأرهاط المكونة لذلك الفوج من الاستعمال ويتكرر ذلك عند تأليف الطبقة. وتستمد الأرهاط والأفواج اسماءها في معظم الأحوال من الاحداث الهامة التي تقع أثناء موسم التكريس، من ذلك أن أحد الأفواج عند الكبسجيس أطلق عليه اسم (شلن) لأنه تكون في الوقت الذي حل فيه الشلن الإنجليزي محل الروبية الهندية في التعامل في شرق إفريقيا، كما أطلق على فوج آخر اسم (قطار) لمصادفة تكوينه وقت إدخال السكك الحديدية هناك. أما أسماء طبقات العمر فهي في معظم المجتمعات النيلوحامية ثابتة لا تتغير ويتكرر ظهورها في النظام كله واحداً بعد الآخر. وقد نجد بعض الاستثناء من ذلك عند البوكوت الزراعيين وعند الناندي حيث نجد للأفواج أسماء ثابتة لا تتغير وإنما يتكرر ظهورها من طبقة لأخرى، بينما قد تتغير أسماء الطبقات ذاتها في بعض المجتمعات بمعنى أن كل طبقة جديدة تتخذ اسماً جديداً لم يستخدم من قبل. راجع:

Peristinay: The Kipsigis, pp. 43-5; Barton, op. cit., pp. 60-61.

ثلاثة أفواج معاً لتكون طبقة واحدة، أي أنه كانت تظهر عندهم طبقة عمر جديدة كل حوالي إحدى وعشرين سنة تضم جميع الأفراد الذين يكرسون في تلك الفترة من الزمن، رغم ما بينهم من اختلاف في السن الفيزيقي. أما الآن، فلم يعد هناك ضابط دقيق لتحديد مواعيد بدء مواسم التكريس وانتهائها، وأصبحت هذه الحفلات تقام على فترات اقصر مما كانت عليه في الماضي. بل وكثيراً ما تقام كلما توافر عدد كاف من الشبان الذين بلغوا السن المناسبة، وبذلك لم يعد من المستطاع تحديد عدد ثابت للأفواج الداخلة في تأليف الطبقة، وإن كان بريستياني يرى أن الطبقة قد تشمل سبعة أفواج[1] أو أكثر مادامت لا تتحكم في تكوين الأفواج أية مقاييس زمنية ثابتة. أما النانديي فإن شعائر التكريس تقام عندهم مرة كل خمسة عشر عاماً تقريباً، وتظل قائمة لمدة أربعة أعوام متتالية، وبذلك تشمل الطبقة عندهم أربعة أفواج متمايزة يضم كل فوج منها الأفراد الذين مروا بتلك الشعائر في نفس العام، فارتبطوا بذلك بعضهم ببعض بروابط قوية متينة تظهر في معيشتهم معاً وفي تلازمهم في العمل والتجوال وجلوسهم للسمر حول نار واحدة أثناء الليل[٢]. وتقام شعائر التكريس عند الماساي مرة كل سبعة أعوام، وتستمر هي أيضاً حوالي أربع سنين. ويخبرنا فوزبروك أن جميع الأفراد الذين يختتنون في نفس العام يؤلفون رهطا واحداً له اسم خاص به، ثم تندمج الأرهاط الأربعة التي تتكون في موسم التكريس الواحد لتؤلف فوجاً واحداً يتسمي باسم خاص، وأخيراً يندمج كل فوجين متتالين في طبقة واحدة تضم بذلك جميع الأفراد الذين يكرسون في فترة خمسة عشر عاماً تقريباً، وهي الفترة التي يستغرقها كل موسمين متتالين من مواسم التكريس.[٣]

---

(1) Peristiany: Ibid, p. 44.

(2) Hollis: The Nadi, p. 12.

(3) Fosbrooke: op. cit., pp. 26 -30; Hollis: Tjhe Masai, p. 262.

أما ستيجان Stigand فإنه يقول في كتابه The land of the Zini, (p. 212) إن كل موسم من مواسم التكريس ينتج عنه تكوين ثلاثة أرهاط فقط من الأفراد الذين يختتنون خلال ثلاثة أعوام متتالية، بينما يقول هيندي Hinde في كتابه The last of the Masai, (p. 40) إن هناك حفلة تكريس واحدة تقام مرة كل خمسة أعوام، ويختتن فيها جميع الأفراد الذين في سن ملائمة فيؤلفون فوجاً واحداً، أي أن الفوج يتكون –تبعاً له– كل خمسة أعوام.

والأمر لا يسير دائماً على مثل هذه الدقة والرتابة في كل المجتمعات. فكثيراً ما لا يكون هناك مواسم محددة مرسومة للتكريس. فحفلات التكريس عند البوكوت الزراعيين مثلاً لا تقام في مواعيد معلومة، وإنما يختن كل الأفراد بين العاشرة والعشرين من عمرهم كلما توافر عدد ملائم منهم. وإن كانت العادة أن تقام حفلات الختان والتكريس كل ثلاث سنوات تقريباً على ما يذكر بارتون وبيتش، ثم تتألف طبقة عمر جديدة من جميع الأفراد الذين يختتنون في بحر خمسة عشر عاماً وهكذا.(١)

بيد أن هذه الاختلافات في عدد الأفواج والأرهاط بل وفي طبقات العمر لا يترتب عليها أية فوارق في الأسس الجوهرية التي يقوم عليها النظام ذاته في أي من هذه المجتمعات. فالخطوط الرئيسية واحدة ومتشابهة وإن اختلفت التفاصيل. فطبقة العمر تتكون بالتدريج خلال فترة معينة من الزمن تحددها مواسم التكريس ذاتها. وبعد أن يتم تكوين الطبقة يُنظر إليها من خارج على أنها وحدة متماسكة متعاونة لايعتد معها بالتمييزات الداخلية بين الأرهاط والأفواج. أي أن كل طبقة تتصرف – بكل أفرادها وأرهاطها وأفواجها– كجسم واحد إزاء الطبقات الأخرى دون أن تعير التمييزات والتقسيمات الداخلية أدنى اعتبار وإن كانت نفس هذه التمييزات والتقسيمات تظل ذات أثر فعال فيما يتعلق بتنظيم السلوك داخل الطبقة ذاتها لأن أفراد الرهط الذي تكون أولاً يعتبرون أعلى منزلة من أفراد الأرهاط التالية ولذا ينتظرون منهم أن يبدوا شيئاً من التجلة والاحترام في معاملتهم.(٢)

وليس التكريس هو العامل الوحيد في تكوين وقيام طبقة العمر كوحدة وظيفية متمايزة. فهناك عامل آخر لا يقل عنه أهمية ويتمثل في ممارسة بعض الشعائر التي بمقتضاها تتقاعد الطبقة التي تشغل المحاربين ويحال أفرادها إلى مرتبة أعلى منها هي مرتبة الشيوخ، وبذلك يخلو الطريق تماماً أمام الطبقة الجديدة الناشئة. والواقع أن هذه الشعائر تحقق غايتين متكاملتين: الأولى هي

---

(1) Barton: op. cit., p. 87; Beech: op. cit., p. 6 no. 2.

(2) Bernadi: "The Age-System of the Nilo-Hamitic Peoples", Africa, XXII, p. 319.

إدماج الوحدات العمرية الصغرى في الوحدة الكبرى أي في طبقة عمر واحدة، ما دام التكريس لايمارس على كل أفراد الطبقة في نفس الوقت. وبمقتضى ذلك الاندماج يحتل كل أفراد الطبقة نفس المستوى ونفس المركز الاجتماعي وتتناسى فوارق العمر الفسيولوجي ويُعطي الاعتبار الأول للعمر الاجتماعي. والغاية الثانية هي زحزحة طبقة المحاربين وترقيتها إلى مرتبة شيوخ العشيرة مما يستتبع بالضرورة زحزحة جميع الطبقات الأخرى الموجودة بالفعل ونقلها إلى مراكز أعلى من تلك التي كانت تشغلها قبل تكوين الطبقة الجديدة.(١)

---

(١) ترجع أهمية هذه الحفلات إلى أن طبقة العمر الجديدة لا تمارس حقها في القيام بوظيفة المحاربين إلا بعد تقاعد الطبقة التي تقوم بالفعل بهذه الوظيفة وتنازلها عن السلطات المخولة لها للطبقة الناشئة. وقد يحدث هذا الانتقال آلياً كما هو الحال عند البوكوت الزراعيين والتركانا والمورلا، بمعنى أنه بمجرد انتهاء موسم التكريس يعتبر كل الأفراد الذين كرسوا خلال خمسة عشر عاما تقريباً هم الأبطال المحاربون، وإن كانوا لا يتفردون مع ذلك بهذه الوظيفة، لأن كل الرجال المكرسين يشاركون بالفعل في الحرب وبخاصة الحرب الدفاعية. انظر في ذلك:

Barton, op. cit., p. 901; Beech: The Suk, p. 6.

ويذكر جليفر أن التركانا لا يمارسون أية شعائر لتسهيل هذا الانتقال أو التقاعد من وظيفة الحرب والبطولة. ويذكر أن هذه الزحزحة تحدث آليا. انظر:

Gulliver: Survey, p. 129.

ولكن الأغلب أن هذه الزحزحة لا تحدث إلا بممارسة هذا الشعائر التي يمكن تسميتها شعائر الإحالة أو شعائر التقاعد. وحيث توجد هذه الشعائر فإنها تتألف من عنصرين أساسيين: الأول هو ذبح الماشية وبخاصة الثيران، ويقوم بتلك العملية نفس الطبقة المتقاعدة ويطلق علي هذه الحفلات اسم Saget (عند الكيسجيس) أو Saket (عند الناندي) أو Sakobei (عند الكيو والكاراموجونج) وهي كلها تعني ذبح الثور. والعنصر الثاني عنصر رمزي بحت يعكس لنا معنى الشعائر بل والموقف الاجتماعي كله، إذ تقوم الطبقة المتقاعدة بتسليم كل ملابسها وأغطية الرأس والعلامات والشارات الخاصة بها والتي تدل على البطولة إلى الطبقة الجديدة ثم يرتدون بدلا منها عباءات الشيوخ. راجع:

Peristiany: The Kipsigis, pp. 34-7; Massam, op. cit., pp. 57-64; Huntingford: Nandi Work and Culture, p. 14; Fosbrooke; op. cit., p. 30; Fox: "Further Notes on the Masai of Kenya Colony", J.R.A.I., LX, p. 453; Leakey: "Some Notes on the Massai of Kenya Colony", J.R.A.I., LX, p. 169.

وعلى العموم فقد أبطلت هذه الحفلات أخيراً عند معظم هذه القبائل وبخاصة عند الكبسجيس والناندي والتسو لخوف الحكومات المستعمرات من تكتلات الأبطال المسلحين #

وهذه الحفلات التي بمقتضاها تتقاعد طبقة الأبطال وتحل طبقة العمر الجديدة محلها تمارس هي أيضاً بالضرورة في أوقات معينة تقدر في معظم المجتمعات التي بأيدينا معلومات وافية عنها بحوالي خمسة عشر عاماً في العادة. وفي أثناء هذه الفترة تكون هناك طبقة عمر تشغل مركز البطولة وتمارس دون غيرها من الطبقات وظيفة الحرب وبخاصة الحرب الهجومية. وتعرف هذه الفترة باسم "مدة الطبقة". فكأن "مدة الطبقة" هي الفترة التي تمضيها بالفعل أي طبقة من الطبقات في مرتبة البطولة قبل أن تنتقل إلى الشيخوخة، وإن كان هذا لا يمنع من أن يكون التكريس قائماً طيلة هذه الفترة لتكوين الأرهاط والأفواج التي سوف تتألف منها الطبقة الجديدة. وعلى ذلك، فإذا كانت الطبقات الجديدة تظهر على فترات معينة هي ذاتها "مدة الطبقة" المحاربة، وإذا كانت هذه الطبقة المحاربة تتقاعد بعد تلك الفترة ذاتها وتنتقل إلى مرتبة اجتماعية أعلى، فإنه يمكن القول إذن بحدوث زحزحة في كل الطبقات المكونة للنظام على فترات مرسومة معينة وبالتالي حدوث تغير في كل الأوضاع والمراكز الاجتماعية وكذلك الوظائف المتعلقة بكل طبقة من تلك الطبقات، أي أنه تحدث نقلة إلى أعلى في كل مكونات البناء الاجتماعي مع احتفاظ البناء ذاته بشكله وبالنسب القائمة بين تلك المكونات. ففي أي وقت من الأوقات يظل عدد الطبقات والعلاقات وأنماط السلوك بين تلك الطبقات ثابتة لا تتغير تبعاً لذلك وظائفهم وواجباتهم وحقوقهم. والواقع أن ذلك التقدم الذي يحدث على فترات مرسومة دقيقة مع ثبات الصورة البنائية يؤلفان أهم مبدأين في كل نظام طبقات العمر، رغم ما قد يبدو بينهما من تناقض ظاهري. فالطبقات كلها تنتقل من مرتبة إلى أخرى أعلى منها في ترتيب تصاعدي كلما تكونت طبقة جديدة. ولكن العلاقات النسبية بين الطبقات التي تشغل مختلف المراتب

الذين ينتمون إلى الطبقة الناشئة والطبقة المتقاعدة بكامل عدتهم وعتادهم، وخشية ما قد ينجم عن مثل هذه التجمعات من ثورات أو قلاقل ضد هذه الحكومات. ويخبرنا هنتنجفورد في هذا الصدد أن أحد الزعماء الدينيين الذين يعرفون باسم Orkoiyot عند النانديِ أراد أن ينتهز فرصة هذا التجمع فيوجه المحاربين ضد البريطانيين لإخراجهم من أرض العشيرة.

تظل كما هي بدون تغيير. ويكفي في تلك المجتمعات أن يذكر الشخص اسم الطبقة التي ينتمي إليها ليعرف وضعه في المجتمع ولتعرف مكانته ومركزه بالنسبة لكل الأفراد الآخرين تبعاً لانتمائهم إلى طبقات أعلى أو أدنى من الطبقة التي ينتمي إليها، بغض النظر عن سائر الاعتبارات الأخرى. فاختلاف الطبقات يستتبع بالضرورة اختلاف المرتبة والمركز. والطبقة تعتبر في أدنى مستويات التمايز الطبقي بعد تكوينها مباشرة، وتصل إلى أعلى تلك المستويات حين تقترب نهايتها، أي حين يموت معظم أفرادها بفعل السن وتكاد تختفي من الوجود. وكل فرد يعرف بالضبط مختلف المستويات التي تشغلها مختلف طبقات المجتمع لأن مركزه هو نفسه مرتبط بذلك[1]. وهكذا يمكن القول إن المراتب أو المراكز الاجتماعية تحتفظ بعلاقات ثابتة فيما بينها، بينما تنتقل طبقات العمر خلالها فتتحرك إلى أعلى ككل أو كوحدة متماسكة، وتكتسب في أثناء هذه النقلة أو الحركة إلى أعلى مكانة اجتماعية أكثر ر قياً وسمواً، كما يفرض عليها القيام بواجبات والتزامات معينة وتتمتع بحقوق وامتيازات معلومة إزاء الطبقات الأخرى الداخلة في تكوين النظام كله. فارتباط كل طبقة من طبقات العمر إذن بمرتبة اجتماعية ما هو الارتباط مؤقت تختلف مدته من مجتمع لآخر. ويتحدد هذا الارتباط على العموم بما أسميناه "مدة الطبقة" من حيث أن تكوين طبقة جديدة ودخولها إلى مرتبة البطولة هو الذي يدفع طبقة المحاربين إلى مرتبة أعلى تشغلها طبقة أخرى تندفع بالتالي إلى مرتبة أعلى، وهكذا.

(٤)

ويختلف عدد المراتب الاجتماعية التي تمر بها طبقة العمر الواحدة من مجتمع لآخر. وإن كان هناك ميل عام إلى التمييز بين ثلاث مراتب أساسية هي البطولة والرجولة الكاملة والشيخوخة. وقليل من هذه المجتمعات يعتبر

(1) Bernardi: op. cit., p. 321.

الطفولة مرتبة تشغلها الطبقة لفترة معلومة من الزمن[1]. ولكل مرتبة من هذه المراتب وظيفة خاصة بها. فالبطولة وظيفتها الحرب، بمعنى أن الطبقة التي تشغل تلك المرتبة يعهد إليها بأمر شن الإغارات على معسكرات ومخيمات القبائل الأخرى المعادية لسرقة الماشية التي تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية كلها علاوة على قيمتها الاقتصادية. كما يوكل إليها -وحدها في الأغلب- القيام بالحروب الهجومية التي يقررها شيوخ العشيرة وذلك بعكس الحرب الدفاعية التي يشترك فيها كل أفراد المجتمع القادرين على حمل السلاح بما في ذلك النساء أحياناً. وترتبط مرتبة الرجولة الكاملة بالاشتغال بأمور الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية. وأفراد الطبقة التي تشغل هذه المرتبة يدخلون -إلى جانب الشيوخ- في تأليف مجالس الوحدات الإقليمية التي سبقت الإشارة إليها والتي تنظر في المنازعات الداخلية وتحاول إنهاءها. أما مرتبة الشيخوخة فإنها ترتبط بوجه خاص بالوظيفة الدينية. فطبقات الشيوخ هي التي تشرف على أمور الدين وعلى الطقوس والشعائر باعتبارهم أكبر الأحياء سناً في المجتمع وأقربهم بذلك إلى الموت وإلى العالم الآخر وأدناهم بالتالي إلى الآلهة. ولذا يلجأ الناس إليهم في الملمات والأزمات، كما يطلبون إليهم التحكيم فيما قد ينشب بينهم من خلافات، ويقبلون آراءهم ويخضعون لمشورتهم ونصحهم نظراً لمكانتهم الدينية الممتازة.

ويذهب بعض العلماء إلى أن مرتبة البطولة هي أهم مرتبة في هذا النظام من المراتب الاجتماعية، وأن طبقة المحاربين الأبطال هي المفتاح الأساسي لفهم النظام كله، وذلك على زعم أن نظام الطبقات يخدم في أساسه وجوهره الوظيفة الحربية، وأن الغرض الأول من تكوين الطبقات هو تزويد المجتمع بفئة متجددة من الأبطال المحاربين الذين لا غنى عنهم في مثل هذه المجتمعات التي يغلب عليها الطابع الرعوي والتي يعتبر القتال والإغارات والحروب جزءاً أساسياً من حياتها اليومية. وسوف نرى فيما بعد أن هذا الرأي ليس دقيقاً تماماً

(١) رأينا أنه في هذه الحالات القليلة لا ينظر إلى الصبيان غير المكرسين على أنهم يكونون طبقة بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة. أي أنهم لا يعتبرون وحدة متماسكة متمايزة ولا تكون لهم وظائف اجتماعية معينة لأن الذي يكسبهم هذا التمايز والتماسك هو التكريس.

وإن كان لا يخلو من الصدق. ولكن طبقة الأبطال المحاربين لها مع ذلك أهمية خاصة بالنسبة لفهم ميكانيزم النظام وطريقة عمله، لأن تكوين هذا الطبقة هو الذي يتحكم في زحزحة الطبقات الأخرى الموجودة فعلاً. وبالتالي في تعيين الوظائف الاجتماعية التي توكل إلى تلك الطبقات على ما رأينا.

ولقد ذكرنا أن التكريس يمارس في العادة على الشباب في سن الخامسة عشرة إلى العشرين. وأن "مدة الطبقة"، أي فترة البطولة وبالتالي المدة التي تمضي في سائر المراتب الاجتماعية، تقدر هي أيضاً بحوالي خمسة عشرة عاماً. وهذا معناه أن الفرد يتخلى عن وظيفة الحرب في حوالي الثلاثين من عمره، ثم يظل في مرتبة الرجولة الكاملة حتى الخامسة والأربعين تقريباً حين يحال إلى الشيخوخة التي يقضي فيها بقية حياته، وإن كان يشغل مستوى جديداً في تلك المرتبة كل خمسة عشر عاماً أي كلما تكونت طبقة عمر جديدة. وقد رأينا عند الكبسجيس مثلا ثلاث طبقات تحتل مرتبة الشيخوخة ولكل منها مستواها الخاص بالنسبة للطبقات الأخرى. بيد أن هذا هو النظام المثالي الصوري البحت الذي لا يمكن أن نأخذه بحرفيته وحذافيره، ولكنه يكفي على أي حال لأن يعطينا فكرة تقريبية واضحة عن ميكانيزم النظام. فالواقع أن هناك اعتبارات كثيرة تتدخل في سير النظام بحيث تجعل من العبث محاولة وضع أي قاعدة حسابية يمكن الزعم بأن نظام طبقات العمر يتبعها بدقة. فتكريس الفتيان يخضع لكثير من الاعتبارات الخاصة. فالفتى الفقير يكرس في العادة في سن عالية نسبياً (حوالي العشرين) لعدم قدرته على تقديم الماشية اللازمة لتلك الحفلات والتي تنحر في مثل هذه المناسبات، وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالفتى الأكثر ثراء وبخاصة إذا كان وحيد أبوية أو إذا مات أبوه وهو صغير، إذ يسارعون في هذه الحالة بتكريسه في سن الثانية عشرة مثلاً حتى يمكن له أن يحتل مركزه في المجتمع[1]. ومن ناحية أخرى كثيراً ما

---

(١) يذكر لنا فوزبروك أن الختان عند الماساي يتم عادة في سن ١٦ أو ١٧ على الأقل، ولكن الفتى اليتيم يكرس في سن اقل من ذلك كثيراً أي حوالي العاشرة أو الثانية عشرة من العمر حتى يمكنه القيام بواجباته الاجتماعية، وهذا معناه أن يلتحق في الأغلب بفوج أكثر تبكيراً من ذلك الذي كان يجب أن يكرس فيه. وعلى العكس من ذلك تماماً يذكر هوليس أن الفقراء واليتامى عند الماساي يكرسون في سن متأخرة وأعلى من المعتاد. وقد تتدخل درجة #

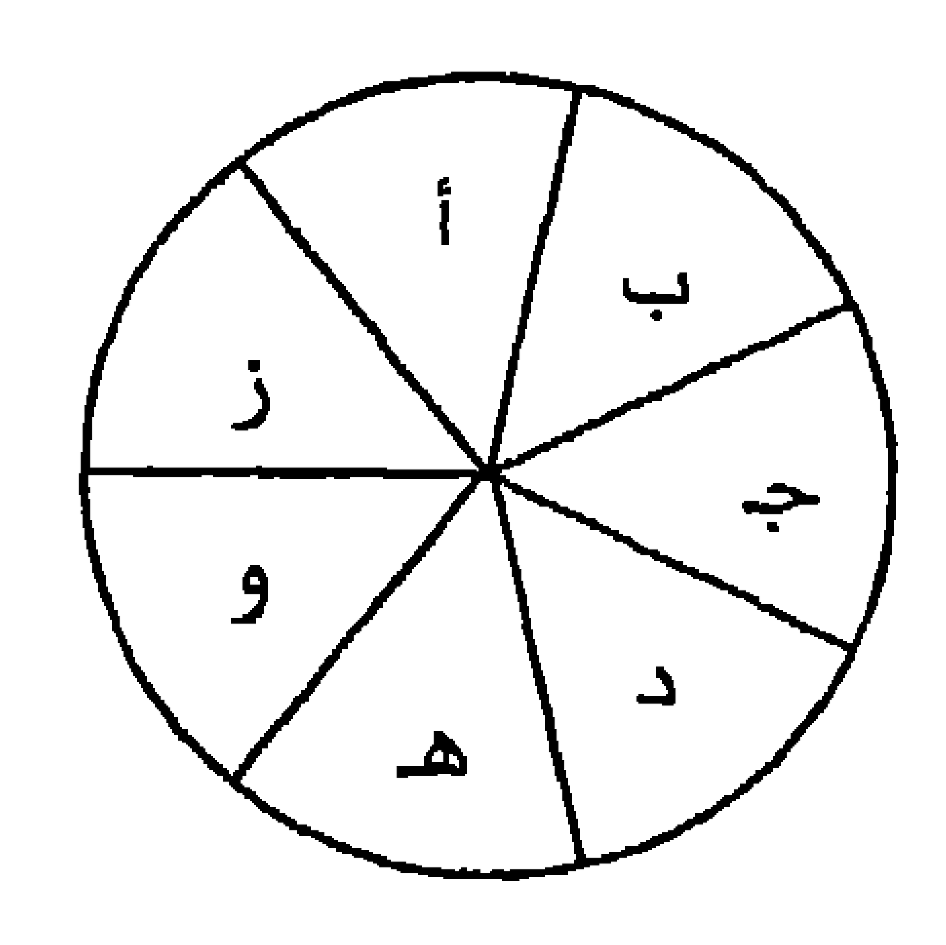
يستغرق التكريس فترة طويلة من الزمن قد تصل إلى بضعة أعوام، وهذه الفترة لا تدخل ولاشك في الحساب مادامت الطبقة لن تتمتع بكيان اجتماعي واضح متميز ولن ينظر إليها كوحدة متمايزة إلا بعد انتهاء التكريس بالفعل وبعد تقاعد طبقة المحاربين على ما ذكرنا. فكأن هذه الأعوام الخمسة عشرة التي تذكرها معظم الكتابات التي بأيدينا هي الفترة المثالية التي يفرضها هؤلاء الكتاب تعسفياً لفهم ميكانيزم النظام وعمله.

كذلك يختلف عدد الطبقات التي يشتمل عليها النظام باختلاف المجتمعات(1). فنظام الكبسجيس والناندي مثلاً يتألف من سبع طبقات تتتابع في الظهور والاختفاء على فترات رتيبة معلومة، ولهذه الطبقات أسماء ثابتة لا تتغير. ولما كانت مدة كل طبقة منها خمسة عشر عاماً فإن الأسماء كلها تظهر في بحر مائة وخمسة أعوام قبل أن تبدأ هذه الأسماء في الظهور من جديد على ما يبدو في الشكل التالي. ونظام الطبقات عند البوكوت الزراعيين يشتمل على ثماني طبقات متعاقبة وهكذا. ويعرف هذا النوع من نظام الطبقات باسم الطراز الدائري cyclical type لأن عدد الطبقات فيه ثابت كما أن أسماءها ثابتة لا تتغير وتتابع الطبقات في الظهور إحداها بعد الأخرى كما تختفي كل منها بموت أفرادها لتعود وتظهر

النمو الجثماني في تحديد الأفواج التي يكرس فيها الفتيان، فيذكر هيندي مثلا ان الختان لا يجرى عند الماساي إلا عند الفتيان الذين يبلغون درجة من النمو الفيزيقي تمكنهم من حمل السلاح (الحربة والدرع) بينما يؤجل تكريس ضعاف البنية حتى يشتد ساعدهم. انظر في ذلك:

Fosbrooke: op. cit., p. 28: Hollis: The Masai, p. 262. n. 1: Hinde, op. cit., p. 40.

(1) بل إن الكتاب المختلفين كثيراً من يختلفون على عدد الطبقات الموجودة في نفس النظام الواحد وفي نفس المجتمع. مثال ذلك أن بريستاني يذكر أن نظام الطبقات عند الكبسجيس يشتمل على سبع طبقات عمرية. بينما يذكر بارتون أن عندهم ١٣ طبقة او مرحلة على ما يسميها. ويذكر دوبز Dobbs ان نظامهم يتألف من ١٣ طبقة. وقد يكون هذا التضارب راجعاً إلى الخلط بين (طبقات العمر) والأفواج التي تتألف منها الطبقة الواحدة. والواقع أن مقارنة قوائم أسماء الطبقات والأفواج التي يعطينا إياها هؤلاء الكتاب الثلاثة تبين وقوع مثل هذا الخلط من جانب بارتون ودوبز، ولكن المجال هنا لا يسمح بتسجيل كل تلك القوائم الطويلة.



مرة أخرى حين يكتمل ظهور الطبقات كلها. بيد أن هناك نوعاً آخر من طبقات العمر يطلق عليه اسم الطراز الإطرادي أو التقدمي Linear or progrssive، ولا يشتمل هذا النوع على عدد محدد بالذات من الطبقات كما أن الطبقات لا يكون لها أسماء ثابتة تتكرر، وإنما تتخذ كل طبقة جديدة اسماً جديداً لم يستخدم من قبل. والعادة أن يكون هذا الاسم مستمداً من إحدى خصائص الطبقة ذاتها أو قد يشير إلى أحد الأحداث التي وقعت أثناء تكوين الطبقة. وتتبع كل الشعوب الناطقة بلغة الناندي (الكبسجيس والناندي والبوكوت والكييو) وكذلك قبائل التسو والتوبوثا هذا الطراز الدائري مع اختلاف في عدد الطبقات. أما بقية الشعوب النيلوحامية فإن نظمها تتبع الطراز الإطرادي أو التقدمي. ولعل الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة هو قبيلة الماندراي التي رغم نظامها التقدمي فإن أسماء طبقات الأجداد كثيراً ما تستخدم للأحفاد، وإن لم يكونوا يتبعون في ذلك نظاماً محدداً ثابتاً دقيقاً كما هو الحال في الطراز الدائري.

ويمتاز الطراز الدائري من نظام طبقات العمر على الطراز الإطرادي بأنه يمكن التنبؤ فيه مقدماً بالطبقة التي سوف يكرس الشخص فيها. فالانتماء إلى طبقة معينة من طبقات العمر يتوقف إلى حد كبير على وقت الولادة وكذلك على الطبقة التي ينتمي إليها الأب. فالابن لا يكرس في طبقة تالية لطبقة الأب، وإنما لابد أن تفصل بينهما طبقة واحدة أو طبقتان تبعاً لسن الابن، بمعنى أن الأبناء الأوائل يصبحون أعضاء في الطبقة الثانية بعد طبقة الأب، بينما يكرس الأبناء الذين يولدون في وقت متأخر في الطبقة الثالثة. ولما كانت الطبقات في هذا الطراز الدائري تحتفظ بمواضعها من الدائرة وبنظام تعاقبها وبأسمائها، فإنه يصبح من السهل معرفة اسم الطبقة التي سوف يلتحق

الابن بها بمجرد ولادته. الابن بها بمجرد ولادته. فإذا كان الابن ينتمي إلى الطبقة رقم ١ مثلاً فإن أبناءه ينتمون إلى الطبقة رقم ٣ أو رقم ٤ بحسب ترتيب ولادتهم(١).

ولهذه النقطة الأخيرة بعض الأهمية من الناحية النظرية. ذلك أنه إذا كان التكريس يحدث عادة في سن الخامسة عشرة إلى العشرين وإذا كان الرجل يكرس في الطبقة الثانية أو الثالثة بعد تلك التي ينتمي إليها أبوه فإن هذا معناه أنه سوف ينتمي إلى الطبقة الرابعة أو السادسة بعد تلك التي ينتمي إليها جده. ولما كانت مدة الطبقة هي في العادة حوالي خمسة عشر عاماً إلى عشرين عاماً فإن الفترة التي تفصل بين طبقة الجد وطبقة الحفيد تتراوح بذلك بين ٦٠–٨٠ سنة، وهذا في حالة الأبناء الأوائل فقط، لأن هذه الفترة تتسع في الأغلب في حالة الكلام عن الأحفاد الذين يولدون متأخرين من زيجات متأخرة. وعلى ذلك فإنه في الوقت الذي يبدأ فيه تكريس الأحفاد (في سن الخامسة عشرة أو العشرين) للدخول في طبقة عمر جديدة نجد أن أعمار الأجداد تتراوح بين الخامسة والسبعين والمائة (١٥–٢٠ + ٦٠–٨٠) أو أكثر من ذلك إذا قسنا الفترة بين الأجداد والأحفاد المتأخرين. وليس من المحتمل أن يعيش الرجل في تلك المناطق القاسية وتحت تلك الظروف المرهقة إلى مثل تلك السن العالية. وعلى ذلك فإنه يمكن القول إنه في الوقت الذي يكرس فيه الأحفاد لتكوين طبقة عمر جديدة لن يكون هناك –على أحسن الفروض– إلا أفراد قلائل من طبقة الأجداد، ولن يكون لهؤلاء الأفراد القلائل من الأحياء دور كبير واضح في الحياة الاجتماعية. اي أن طبقة الأجداد لن تكون فعالة أو ذات أثر محسوس في المجتمع. فالعبرة

---

(١) يذكر جليفر أن الرجل الغني عند التركانا يتزوج في العادة عدداً كبيراً من النساء الصغيرات السن وعلى فترات متفاوته وبذلك ينجب منهن عدداً كبيراً من الأبناء الذين تفصل بين أعمارهم فترات طويلة من الزمن مما يتيح لهم الالتحاق بعدد من الأفواج والانتماء إلى طبقتين متتاليتين وليس إلى طبقة واحدة. أي أن البعد الاجتماعي بين طبقة الرجل وطبقة أبناءه الصغار من زيجاته الأكثر حداثة تكون أوسع وأكبر مما تسمح به القاعدة العامة. راجع:

Gulliver: Survey, p. 130; Peristiany: The Kipsigis, p. 7; Stigand: op. cit., pp. 212-13.

هنا بالوجود الاجتماعي وليس بالوجود الفيزيقي. وهذا معناه أنه في الوقت الذي تختفي فيه طبقة عمر الأجداد أو تتضاءل قيمتها وأهميتها الاجتماعية تظهر طبقة الأحفاد كوحدة اجتماعية فعالة في الحياة الاجتماعية. ويظهر ذلك بجلاء في المجتمعات التي يتألف نظام طبقات العمر فيها من طبقتين فقط تنتظم كل طبقة منهما جميع أفراد الجيل الواحد كما هو الحال عند البوكوت الرعاة، وكذلك في نظم طبقات العمر الإطرادية أو التقدمية. فعند البوكوت الرعاة مثلاً نجد أن طبقة العمر (التي تعرف باسم sapana) تنتظم في الواقع جميع أفراد الجيل الواحد. والمجتمع لا يعترف بها رسمياً إلا بعد اختفاء طبقة الأجداد عن طريق موت أعضاء هذه الطبقة أو موت معظمهم على الأقل، ثم تأخذ هذه الطبقة الجديدة اسم الطبقة التي اندثرت. وهكذا الحال في كثير من المجتمعات الإطرادية حيث تطلق على طبقة الأحفاد اسم طبقة الأجداد، ولا يكون ذلك إلا بعد اختفاء هذه الطبقة الأخيرة من مسرح المجتمع، اي أن طبقة الأحفاد وطبقة الأجداد، وهما تحملان نفس الاسم، لا يمكن أن توجدا كوحدتين متماسكتين معاً في نفس الوقت. ومما يؤسف له حقاً أنه ليست لدينا معلومات كافية تسمح لنا بفحص هذه النقطة فحصاً دقيقاً عند كل الشعوب التي تعرف نظام طبقات العمر، خاصة وأن بعض هذه النظم لم يعد يتبع الآن أي مبدأ زمني ثابت وإنما تتكون طبقة العمر كلما وجد هناك عدد كاف من الفتيان الصالحين، وإن كانت هذه القاعدة تصدق لدى كل الشعوب التي تتبع مبدأ زمنياً دقيقاً في تكوين طبقاتها كما هو الحال عند الكبسجيس والناندي والماساي، فهي كلها تتفق في عدم احتمال وجود طبقتي عمر الأجداد والأحفاد معاً وظهورهما كوحدتين اجتماعيتين وظيفيتين. وقد تكون لهذه النقطة علاقة بالاعتقاد السائد في كثير من المجتمعات من أن الأحفاد يعتبرون بديلاً من الأجداد ولذا يتسمون بأسمائهم حتى يحتفظ المجتمع بكيانه عن طريق تجدد الأجيال. ولكن هذا موضوع آخر ليس هنا مجال مناقشته.

والخلاصة من هذا كله أن نظام طبقات العمر الذي يتوزع أعضاء المجتمع بمقتضاه في طبقات متمايزة بحسب السن يتيح لكل فرد في المجتمع المشاركة

في وظائف الحياة الاجتماعية الكبرى حسب نظام محكم دقيق في جملته وتبعاً لقدراتهم الجثمانية وكفاياتهم الذهنية وما يكتسبونه من خبرة وتجربة نتيجة لتقدمهم في السن، كما يتيح لكل فرد أيضاً الانتقال – ضمن جماعة متماسكة من الزملاء والقرناء – والترقي في مختلف المراتب الاجتماعية تبعاً لتوقيت مرسوم معلوم، وذلك إذا تغاضينا عن بعض الاختلافات والفوارق الزمنية الطفيفة التي تجد سبيلها إلى ذلك النظام نتيجة للعوامل التي سبق ذكرها. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن وظيفة النظام في تلك المجتمعات.

(٥)

دراسة وظيفة أي نظام من النظم الاجتماعية معناها ببساطة واختصار معرفة معنى هذا النظام والدور الذي يؤديه في البناء الاجتماعي كله. وعلى ذلك فلكي تفهم وظيفة نظام طبقات العمر في المجتمعات النيلوحامية سوف نحتاج إلى أن نتذكر دائماً أهم اللامح البنائية التي تميز هذه المجتمعات من أنها مجتمعات انقسامية يقوم بناؤها الاجتماعي على أساس الانقسامات الإقليمية المتعددة، ولا تلعب العشائر أو البدنات فيها دوراً سياسياً واضحاً نظراً لانتشار أفرادها وتبعثرهم في جميع أنحاء أرض القبيلة كما ينقصها وجود أي جهاز إداري تنفيذي فعال.

ولعل أول ما يتضح للأذهان مما قلناه في الأجزاء السابقة من هذه الدراسة هو أن نظام طبقات العمر هي طريقة ينقسم بها المجتمع إلى عدد من الطبقات التي تقوم على أساس التقارب في العمر والتي تحتل كل منها مكاناً معلوماً في السلم الاجتماعي، أي أن النظام يعمل في تلك المجتمعات كمبدأ للتمايز أو للتفاضل الاجتماعي social differentiation بمقتضاه يتوزع سكان المجتمع الواحد من الذكور بين عدد معين من المستويات والمراتب الاجتماعية بحيث تعتبر كل فئة منهم وحدة مستقلة ومتمايزة عن غيرها من الوحدات. وتسلك في نفس الوقت إزاء تلك الوحدات الأخرى سلوكاً معيناً يمليه عليها مركزها في ذلك السلم الاجتماعي أي أن سلوكها يكون محكوماً بمبدأ التفاوت الاجتماعي المبني على التفاوت في العمر. وهذا صحيح في جملته ولا ريب. فقد

رأينا أن طبقات العمر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمراحل العمر وتتوزع بينها وأن كل طبقة منها تقف تبعاً لذلك في مركز أعلى وأسمى من كل الطبقات التي تكونت بعدها في الزمن، كما تعتبر نفسها في الوقت ذاته أقل وأدنى منزلة من كل الطبقات التي سبقتها في التكوين والظهور. وهذا معناه أن كل طبقة تحتل مركزاً ثانوياً ليس فقط بالنسبة لتلك الطبقات التي تحتل المراحل العمر العليا، بل وأيضاً الطبقات التي تشغل المستويات الأعلى من نفس مرحلة العمر، وتكون بذلك مطالبة بالخضوع وإبداء الاحترام لها، بينما هي تمارس شيئاً من النفوذ والسيطرة وتبدي نوعاً من السيادة ومن التعالي على الطبقات التي تليها. فالتوزع الطبقي على أساس العمر ينظم إذن سلوك الطبقات إزاء بعضها بعضاً. والواقع أن الشبان يتلقون أثناء حفلات تكريسهم بعض الدروس والتوجيهات المتعلقة بنوع السلوك الذي يجب أن يصدر عنهم إزاء الطبقات التي تعلو الطبقة التي سوف ينتمون إليها، وكذلك إزاء الطبقات التي سوف تأتي دون طبقتهم في المنزلة. كذلك يرتبط هذا التوزع الطبقي القائم على مبدأ العمر ارتباطاً وثيقاً بمسألة توزع الوظائف المختلفة في المجتمع. أي أن هناك علاقة قوية بين التفاوت في طبقات العمر والتفاضل في الوظيفة.[1]

فالوظائف الاجتماعية المختلفة، من حربية وقضائية وشعائرية — توزع هناك في الواقع على أساس طبقة العمر وليس على أساس أي زمرة اجتماعية أخرى كالعشيرة أو البدنة أو العائلة مثلاً، بمعنى أننا لن نجد عائلة أو عشيرة معينة تتركز فيها أي وظيفة من هذه الوظائف ويتوارثها أبناؤها جيلاً من جيل. وإنما تقوم الطبقة المؤلفة من أفراد ينتمون إلى جميع العائلات والبدانات والعشائر بتلك الوظيفة في فترات معينة من حياتها تتوقف على مكان الطبقة في النظام كله وعلى مرحلة العمر التي يمر بها أفراد هذه الطبقة. فالطبقة الواحدة تقوم بالوظيفة الحربية بمجرد تكوينها وإدخالها إلى مرتبة البطولة، ثم تقوم بالوظيفة القضائية بعد تقاعدها وتنازلها عن الوظيفة الحربية وهكذا. وهذا معناه أيضاً أن كل طبقة تتمتع في النظام كله بنوع معين من

(1) Bemardi: op. cit., Africa, XXII, p. 322.

(السلطة)، كما يكون لها امتيازاتها وحقوقها وواجباتها الخاصة التي تتفق وتتماشى مع المركز الاجتماعي الذي تشغله والمرتبة التي تحتلها.

ومما يؤسف له حقاً أن مسألة توزع السلطات والوظائف لم تدرس دراسة وافية حتى الآن في أي من المجتمعات التي نعرض لها هنا بالدراسة، وذلك إذا استثنينا مسألة ارتباط طبقة الأبطال بالوظيفة الحربية. والواقع أن معظم الكتاب الذين درسوا نظام طبقات العمر ينظرون إليه على أنه نظام حربي في الأصل، وظيفته الرئيسية هي تزويد المجتمع بالمحاربين. وقد يكون لهذه النظرة ما يبررها، فقد رأينا أن التكريس عند الشعوب النيلوحامية يهدف إلى إدخال الفتيان إلى مرتبة البطولة التي ترتبط بالحروب والإغارات، كما أنه من الملاحظ أن النظام كله بدأ يتهدم تحت الحكم الاستعماري الأوربي وبعد أن منعت الحروب والإغارات بين القبائل مما لم يعد معه ثمة جدوى أو فائدة من قيام نظام طبقات العمر. وقد يستدل من ذلك على أن النظام كان يخدم في الأصل غايات حربية وعسكرية. إنما يوجد إلى جانب ذلك شيء من التلازم والترابط بين طبقات العمر وبقية مظاهر النشاط الاجتماعي الأخرى لم تكد الكتابات التي بأيدينا تعرض لها بالتفصيل. فالوظيفة القضائية والوظيفة الشعائرية وممارسة الطقوس الدينية والسحرية والإشراف على الحياة الاقتصادية وتوجيهها لم تكن كلها من واجبات طبقة المحاربين الأبطال. وإنما هي تنحصر دائماً في طبقات الشيوخ أو الطبقات التي تعتزل البطولة والحرب، وإن كنا لا نستطيع من المعلومات التي تحت أيدينا أن نزعم أن طبقة معينة بالذات من هذه الطبقات المتقاعدة تحتكر لنفسها الوظيفة القضائية مثلاً كما يحتكر الأبطال الوظيفة الحربية، وإن كنا نستطيع القول إن الطبقات المتقاعدة تشارك كلها في القيام بالواجبات القضائية والاقتصادية وتشارك في مجالس الأقاليم، بينما يمارس أكبر الشيوخ سناً مسائل السحر والدين وما إليها باعتبارهم أقرب الأحياء إلى الآلهة على ما ذكرنا من قبل. فالارتباط بين طبقات العمر ومختلف أنواع النشاط الاجتماعي ليس واضحاً –رغم وجوده– إلا في حالة طبقة المحاربين والحرب. والواقع أن طبقة العمر تفقد كثيراً جداً من تماسكها واتساقها وتضامنها بعد التقاعد والركون إلى الحياة المدنية الخاملة المسالمة. أضف إلى ذلك أنه ليس من المعقول أن

تمارس الطبقة كلها كوحدة الوظيفة القضائية أو الشعائرية على ما نرى في حالة المحاربين والحرب، إذ يتدخل هنا العامل الشخصي الذي يميز أفراداً على غيرهم ويؤهلهم من دونهم للقيام بهذه الوظائف والسلطات[١].

والذي يهمنا من هذا كله هو أنه بمقتضى ذلك النظام يتوزع السكان إلى وحدات عمرية محددة تحتفظ كل وحدة منها باستقلالها وتمايزها عن الطبقات الأخرى. فأفراد كل طبقة من هذه الطبقات يعتبرون أنفسهم متساوين في المركز وفي العمر الاجتماعي على السواء، ويرتبطون بعضهم ببعض بروابط قوية قوامها وحدة الشعور والنشاط المشترك والتعاون في الحياة اليومية والتساوي في الحقوق والامتيازات والواجبات. وينعكس هذا التماسك والتمايز في عدد من المظاهر الخارجية. فلكل طبقة أولا اسم خاص بها يلازم أفراد الطبقة طيلة حياتهم وينتقل معهم في انتقالهم خلال المراتب الاجتماعية المختلفة، كما يلعب في الحياة اليومية دوراً أهم بكثير من اسم العشيرة أو البدنة، وذلك نظراً لدرجة التماسك القوي الذي يخلقه هذا الاسم بين جميع أفراد الطبقة المنتشرين في كل أقسام أرض القبيلة. ويتمثل هذا التمايز والتماسك ثانياً في وجود منتدى أو عدد من المنتديات الخاصة بكل طبقة بحيث لا يسمح بالدخول فيها لغير أفراد تلك الطبقة، وإن كانت هناك بعض مجتمعات لا تعرف نظام المنتديات. والأصل في هذه المنتديات أنها تقام للأبطال المحاربين ليلتقوا فيها أثناء "مدة الطبقة" وقبل تقاعدهم وانصرافهم إلى شئون الحياة المدنية. ويقام المنتدى في العادة على أساس أصغر الوحدات الإقليمية، أي على أساس وحدات الدرجة الثالثة، ولكن قانون الطبقة يعطي لكل عضو من أعضائها الحق في النزول في كل منتديات طبقته التي تنتشر في جميع أنحاء القبيلة، وهناك يجد من (إخوانه) في الطبقة كل عون وإكرام حتى وإن لم يكن ثمة تعارف سابق بينهم. ولكن الشخص لا يقطع علاقته بهذه المنتديات بعد التقاعد بل يزورها من حين لآخر بها أثناء رحلاته وتجواله[٢].

(1) Peristiany: The Kipsigis, pp. 216-17; Gullive: Survey, p. 132.
(2) Peristiany: The Kipsigis, pp. 40-1; Leakey: op. cit., J.R.A.I., LX, p. 195; Hollis: The Masai, p. 77.

والمظهر الثالث من مظاهر تماسك الطبقة هو تعاون أفرادها وبخاصة في أوقات الشدة وفي أثناء الأزمات والمجاعات، هذا بالإضافة إلى ما يفرض عليهم من قواعد حسن الضيافة لأفراد طبقتهم ومعاونتهم لهم في أعمالهم العادية اليومية. والواقع أن التكريس ذاته يوجد بين أفراد الطبقة الواحدة — وبخاصة بين هؤلاء الذين كرسوا معاً في نفس الحفل— نوعاً من العلاقات والروابط القوية المتينة التي قد يبلغ من قوتها ومتانتها أن تعتبر مماثلة لروابط القرابة الدموية. فأفراد الطبقة يشعرون كأن بينهم شيئاً من الأخوة الروحية، بل إنهم يستعملون بالفعل كلمة (أخ) في الإشارة أحدهم للآخر، كما يحرم عليهم الزواج من بنات (إخواتهم) في الطبقة لأنهن يعتبرن بنات لهن والزواج منهن يكن على هذا الأساس أقرب إلى الزنى بالمحارم Incest. من أجل ذلك كنا نجد أنه حين يرتكب أحدهم جريمة ويحكم عليه بالغرامة مثلا فإن جميع أفراد طبقته يساهمون في دفعها كمايشاركون في دفع الدية حين يرتكب أحدهم جريمة القتل، بل أن أفراد الطبقة كثيراً ما يساهمون في دفع (ثمن العروس) أو المهر حين يتزوج أحدهم كما يحدث عند قبائل الباري مثلاً[1]. ويظهر هذا التعاون حتى في المجتمعات والقبائل الرعوية التي لا يكاد أفراد الطبقة الواحدة فيها يجتمعون معاً إلا في القليل النادر. وليست قواعد الضيافة والتعاون المتبادل والتساند بين أفراد الطبقة مجرد التزامات تعاقدية يدخلها الفرد حراً مختاراً ويخرج منها حين يشاء أو أنها تنتهي بتنفيذ ما يتعاقد أعضاء الطبقة عليه، إنما هي في الحقيقة التزامات اجتماعية تُفرض على الطبقة فرضاً ولا سبيل إلى التحرر منها، ولا تسقط عنهم على الإطلاق.

ولكن على الرغم من أعضاء طبقة العمر الواحدة يعتبرون أنفسهم متساوين ويُنظر إليهم من الخارج على هذا الأساس، فإن الشعور بالقرب الاجتماعي لا يكون على نفس الدرجة من القوة بين الأشخاص الذين ينتمون إلى مختلف الأفواج والأرهاط، وإنما يكون أقوى بين أفراد الرهط الواحد، أي بين الأشخاص

(1) Seligman: Pegan Tribes, p. 263; Gulliver: Survey, pp. 137-8, Peristiany: The Kipsigis. p. 39.

الذين يكرسون معاً، عنه بين أعضاء الأرهاط المختلفة الذين ينتمون إلى نفس الفوج، كماأنه يكون أشد وأقوى بين أعضاء الفوج الواحد (بكل أرهاطه) عنه بين أعضاء الأفواج المختلفة في الطبقة الواحدة. أي أن التفاضل الاجتماعي القائم على أساس العمر لا يوجد بين الطبقات فحسب وإنما تمتد جذوره إلى داخل الطبقة ذاتها نتيجة لانتماء أفرادها إلى أرهاط وأفواج مختلفة بحسب ترتيبهم وأولويتهم في التكريس. ويراعى هذا التفاوت الطبقي في الاجتماعات العامة والاحتفالات الشعائرية التي يمثل المجتمع فيها بكل طبقاته. فالعادة في مثل هذه الحفلات العامة أن أعضاء المجتمع يجتمعون في شكل نصف دائرة بحيث يجلس أفراد طبقة العمر العليا أولاً وتجلس بقية الطبقات إلى يسارها حسب منزلتها الاجتماعية. وفي كل طبقة يجلس أفراد الفوج الأعلى –أي الذي تكون أولاً– إلى اليمين ثم تترتب الافواج الأخرى إلى يساره حسب منزلتها أيضاً، وكذلك الحال في أرهاط الفوج الواحد. بل إن الأمر قد يصل إلى أبعد من ذلك في بعض القبائل، إذ نجد نفس التفاوت قائماً حتى بين أفراد الرهط الواحد، لأن الأسبقية في التكريس تكسب صاحبها مكانة ممتازة على أقرانه في نفس الرهط، ولن يستطيع الشخص أن يحتل في الرهط – وبالتالي في الطبقة العمرية كلها– مستوى أعلى من ذلك الذي اكتسبه وقت التكريس إلا بموت الأشخاص الذين يشغلون ذلك المستوى الأعلى. أي أن الشخص لا يمكنه بحال أن يحتل في الحياة الاجتماعية مكانة أكثر امتياز من ذلك التي يتمتع بها أي شخص آخر سبقه في التكريس.(١)

وقد يدفع هذا القول إلى الظن بأن هذه الطبقات العمرية المتمايزة تقسم المجتمع أقساماً مغلقة على ذاتها تماماً بشكل تنعدم معه كل الروابط والعلاقات الاجتماعية في الحياة اليومية. ولكن هذا غير صحيح. فرغم ما تبديه الطبقة العمرية من تماسك وتضامن. ورغم ما يقوم بين الطبقات من تفاوت في الوظيفة وتفاضل في المركز الاجتماعي فإن هناك علاقات قوية من الاعتماد المتبادل

(1) Peristiany: "The Age-Set System of the Pastoral Pokot", Africa, XXI, p. 285: Gilliver: Survey, p. 129.

والتساند والتعاون تربط هذه الطبقات إحداها بالأخرى رغم ما يقوم بينها من ذلك التباعد الاجتماعي الذي تكلّمنا عنه.

وتظهر هذه العلاقات بأجلى مظاهرها في موقفين هامين من مواقف الحياة الاجتماعية في تلك القبائل، الموقف الأول هو حالة التكريس لتكوين طبقات جديدة، والموقف الثاني هو حالة الحرب الدفاعية. فأما فيما يتعلق بالموقف الأول فإننا ذكرنا أن تكوين الطبقة الجديدة التي سوف تحتل مرتبة البطولة لا يتم إلا بموافقة طبقة الشيوخ، أو أعلى طبقة من طبقات الشيوخ في حالة تعدد هذه الطبقات في المجتمع، وأن الفتيان أنفسهم هم الذين يلجأون إلى شيوخ العشيرة طالبين إليهم الإذن بالتكريس. ويخضع الفتيان أثناء شعائر التكريس ذاتها وفي خلال المدة التي تستغرقها تلك الشعائر لنوع من الإشراف يقوم به أفراد الطبقة التي ينتسب إليها آباؤهم، كما أنهم يتلقون كثيراً من التعاليم والتوجيهات والدروس التي تتعلق بنوع السلوك المنتظر منهم بعد التكريس، وتتعاون طبقات الشيوخ كلها في هذه المهمة التربوية. وبذلك نجد أن طبقات الآباء والأجداد تتعاون كلها إذن بشكل أو بآخر في تكوين الطبقة الناشئة وإعدادها وتأهيلها للحياة الاجتماعية الجديدة وأما فيما يتعلق بالحرب، فقد رأينا أن الحرب الدفاعية تتطلب اشتراك كل طبقات المجتمع العمرية للزور عن أرض القبيلة بغض النظر عن وظائف هذه الطبقات في الحياة العادية. بل إننا نجد أنه في حالة الحروب الهجومية أو الإغارات التي هي وظيفة طبقة الأبطال المحاربين لا يمكن لهذه الطبقة شن إغاراتهم إلا بعد استئذان شيوخ العشيرة وتلقي بركاتهم ودعواتهم التي تعتبر عنصراً أساسياً هاماً لنجاح الإغارة أو الحملة. والواقع أن الانتصار في الحرب ونجاح الحملة أو فشلها هو مسئولية الرؤساء الشعائريين أو السحرة ورجال الدين قبل كل شيء. فرجال السحر والدين هم الذين يعينون الوقت الملائم للحرب الناجحة وهم الذين يضمنون بذلك نجاح الحملة وانتصارها. ويذكر لنا فوزبروك الماساي قتلوا أحد كبار رجالهم الشعائريين حين فشلت إحدى حملات طبقة المحاربين بعد أن كان

تنبأ بنجاحها[1]. ومن ذلك نرى أن أحداث الحياة الكبرى تحتاج إلى تماسك الطبقات العمرية المختلفة وتآزرها رغم ما بينها من اختلاف وتفاوت.

ولكن هذا ليس كل شيء فللنظام وظيفة أخرى أبعد أثراً من ذلك بكثير فيما يتعلق بالتماسك الاجتماعي. فنحن نذكر مثلاً أن التكريس، وبالتالي تكوين الأرهاط، يتم في الأغلب على أساس أصغر الوحدات الإقليمية أي أقاليم الدرجة الثالثة. وأنه هذه الأرهاط المختلفة لا تلبث أن تندمج كلها لتكون أفواجاً ثم طبقة واحدة بعد ذلك لها اسم واحد يصدق على كل أفراد الطبقة دون اعتبار للأرهاط أو الأفواج أو حتى الوحدات الإقليمية السياسية التي ينتمون إليها. أي أن حدود الطبقة الواحدة تتعدى الحدود السياسية الإقليمية نظراً لأن أفراد الطبقة الواحدة يكونون منتشرين في كل أنحاء أرض القبيلة، ونظراً لأن قوانين الطبقة التي تحتم قيام التعاون بين أفرادها وبذل العون والمساعدة وحسن الضيافة تصدق على الجميع. ونظراً أيضاً لأن أفراد الطبقة جميعاً يخضعون لنفس قواعد السلوك فيما يتعلق بمعاملاتهم بعضهم لبعض أو بمعاملاتهم مع الطبقات الأخرى. فكأن طبقة العمر يمكن اعتبارها إذن عاملاً من عوامل الجذب. يجذب الوحدات الإقليمية المستقلة سياسياً إحداها إلى الأخرى ويوجد بينها نوعاً من التماسك والتضامن القائم على تعاون أفراد الطبقة. أي أن طبقة العمر، وبالتالي النظام كله يمكن اعتباره مبدأ من مبادئ التماسك الاجتماعي هناك.

كذلك نحن نذكر ما سبق أن قلنا من عدم تمركز العشيرة أو توطنها في إقليم واحد بالذات وانتشار أفرادها وتوزعهم في كل الأقسام الإقليمية مما يضعف من قيمة العشيرة والبدنات من الناحية السياسية ويقصر وظيفتها على تنظيم الزواج حسب قواعد الإكسوجامية والطوطمية، ويجعل علاقات الجوار أهم بكثير من روابط القرابة. ولما كانت طبقة العمر تنتظم أفراداً ينتمون إلى كل الوحدات الإقليمية على أساس التقارب العمري وحده، ولما كانت العشيرة الواحدة تنتشر في كل الوحدات الإقليمية فإنه يمكن القول إن نظام طبقات

---

(1) Fosbrooke: op. cit., pp. 15-16.

العمر يقطع حدود العشيرة ويتعداها، أي أنه يعيد تقسيم أفراد العشيرة الواحدة على أساس جديد (عامل السن) يختلف تمام الأختلاف عن الأساس القرابي (أي الانحدار من جد واحد) الذي تنقسم العشيرة بمقتضاه إلى بدنات وعائلات، بحيث نجد في النهاية أن الطبقة الواحدة تتألف من عدد من الأفراد ينتمون إلى مختلف البدنات المكونة للعشيرة الواحدة، بل أيضاً مختلف العشائر المنتشرة في أرض القبيلة. أضف إلى ذلك أن تكوين طبقة العمر معناه في الحقيقة التحاق الفرد بجماعة أكبر وأوسع من الجماعة التي ولد فيها (اي العائلة) أو التي ينتمي إليها عن طريق انحداره من جد معين (أي البدنة والعشيرة)، كما يعني توسيع دائرة معارفه ودائرة نشاطه الاجتماعي مادام أصبح عضواً في جماعة أكبر من الجماعات التي تقوم على مجرد روابط القرابة. ومن هذه الزاوية أيضاً يعتبر نظام طبقات العمر مبدأ من مبادئ التماسك الاجتماعي نظراً لتعديه كل حدود القرابة وقيودها. وهكذا نجد أن هذا النظام يقرب بين الأفراد الذين تباعد بينهم الحدود الإقليمية والسياسية من ناحية والروابط القرابية الضيقة من ناحية أخرى على ما يظهر في الشكل التالي. أي أنه يخفف من حدة المبدأ الانقسامي الذي ينقسم المجتمع بمقتضاه إلى وحدات سياسية متمايزة ومستقلة تمام الاستقلال إحداها عن الأخرى ويؤدي بذلك إلى ترابط المجتمع كله. ومن هنا يمكن أعتبار نظام طبقات العمر عاملاً من أهم عوامل التماسك والتضامن الاجتماعي

	أ	ب	جـ	د
١				
٢				
٣				
٤				

أ، ب ... وحدات إقليمية

١، ٢ ... طبقات عمر أو عشائر

في تلك المجتمعات الانقسامية إن لم يكن هو العامل الوحيد. بل الأكثر من ذلك أن طبقة العمر قد تتعدى الحدود القبلية ذاتها كما هو الحال عند الشعوب الناطقة بلغة النائدي، أو بقول أدق، عند النائدي والكبسجيس الذين يوجد عندهم نفس العدد من طبقات العمر بنفس الأسماء على ما ذكرنا. وعلى ذلك فإن الرجل من الكبسجيس يمكنه أن يكرس عند النائدي والعكس بالعكس، أي أن الرجل الذي ينتمي إلى طبقة عمر معينة عند إحدى القبيلتين بمكنه أن يلتحق بسهولة بطبقة العمر الموازية عند القبيلة الأخرى. ولكننا لا نعرف إن كان هذا يصدق أيضاً على قبيلتي الكيبو والبوكوت اللتين تنتميان إلى نفس المجموعة من الشعوب واللتين لهما نفس النظام ونفس الأسماء، وإن كان نظام البوكوت يزيد طبقة على عدد الطبقات الموجودة في بقية شعوب المجموعة. ولكن لو صح ذلك لكان النظام عاملاً للتماسك الاجتماعي الحق، ليس فقط في كل مجتمع على حدة، بل وأيضاً في كل المجموعة النائدية.

(٦)

ونستطيع أن نجمل كل ما قلناه في هذه الدراسة في النقط التالية:

١- كان هدفنا من هذا البحث هو معرفة مدى صلاحية نظام طبقات العمر لأن يكون عاملاً عن عوامل التماسك أو التضامن الاجتماعي في المجتمعات الانقسامية البسيطة التكوين التي لا تؤلف دولة. وقد دعانا ذلك إلى وصف البناء الإقليمي السياسي لعدد من تلك المجتمعات التي تفتقر إلى وجود أي تنظيم حكومي واضح أو أية سلطة مركزية فعالة. وقد أمكن التمييز في هذه المجتمعات الانقسامية بين فئتين: الفئة الأولى تشمل البوكوت الزراعيين وقبائل الماندارى والبورونجا التي يؤدي نظام البدنات الانقسامية عندهم وظيفة سياسية واضحة، والفئة الثانية تشمل بقية المجتمعات النيلوحامية التي لا تلعب العشيرة أو أقسامها أي دور سياسي فيها. وقد رأينا أن نظام طبقات العمر هو النظام الاجتماعي الوحيد الذي يتخطى كل حدود هذه الأقسام

الإقليمية والقرابية وبذلك. يربط أقسام المجتمع وشعبة بعضها ببعض –على الأقل في مجتمعات الفئة الثانية– رغم أنهُ هو نفسه مبدأ للانقسام الاجتماعي على أساس السن.

٢– وقد أشرنا إلى تقصير معظم الكتاب والعلماء الذين درسوا نظام طبقات العمر في تبين المهمة التي يقوم بها هذا النظام لتكامل المجتمع وتماسكه وترابطه، وأن معظم همَّ هؤلاء الكتاب كان متصرفاً إلى توكيد وظيفته الانقسامية. كذلك يلاحظ أن هؤلاء الكتاب قصروا تقصيراً شديداً في تبيين العلاقة بين هذا النظام وبقية النظم الاجتماعية التي تؤلف كلها البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات. ولقد رأينا أن كل طبقة من هذه الطبقات وبالتالي كل عضو في المجتمع يحتل مكانة معينة خاصة في بناء النظام كله بالنسبة للطبقات الأخرى وبالنسبة لأفراد المجتمع الآخرين، وهذا معناه أن المركز الاجتماعي والسلطة في هذه المجتمعات –أو على الأقل في مجتمعات الفئة الثانية– يقومان على أساس السن وليس على أساس أي من الزمر الاجتماعية الأخرى كالعشيرة أو البدنة. أي أن النظام يعمل في تلك المجتمعات كمبدأ لتنظيم كل أنواع النشاط الجماعي، ويستوي في ذلك النشاط الحربي أو القضائي أو الشعائري.

٣– يذهب معظم الكتاب إلى أن الغاية الأساسية من نظام طبقات العمر هي غاية حربية وأن وظيفته هي تزويد المجتمع بطبقة من المحاربين الأبطال. وليس ثمة شك في أن النظام يخدم هذه الغاية في بعض المجتمعات. ولكن من الخطأ ومن الخطر أيضاً أن نزعم أن للنظام –أي نظام– وظيفة واحدة اجتماعية ثم نعتبرها هي أهم الوظائف، خاصة إذا كانت هذه الوظيفة وظيفة جزئية نسبياً مثل تزويد المجتمع بالمحاربين الأبطال فبعض نظم طبقات العمر ليس لها أي مظهر عسكري أو حربي كما هو الحال في مجموعة الشعوب الناطقة بلغة الباري. ومع ذلك فإن الخطأ أيضاً أن نحاول التقليل من أهمية

الوظيفة الحربية للنظام وبخاصة في الماضي. فقد رأينا أن طبقة العمر لا تتصرف ولا تسلك كوحدة متماسكة متعاونة إلا أثناء ما أسميناه "مدة الطبقة" أي فترة البطولة، وأن هذا التماسك يضعف ويقل الشيء بين أفراد الطبقة بعد تقاعدهم وانصرافهم إلى الحياة المدنية.

- أخيراً فإن نظام طبقات العمر لا يبدو أنه يلعب دوراً جوهرياً في البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات التي تتمتع بوجود نظام انقسامي للبدنات تكون له وظيفة سياسية واضحة كما هو الحال عند الماندراي مثلاً أو عند البورونجا. فطبقة العمر عند الماندراي تتكون على أساس أصغر الأقاليم السياسية أي أقاليم الدرجة الثالثة وبذلك لا تتخطى الطبقة الحدود الإقليمية السياسية بحال، كما أنه ليست لهذا النظام أي علاقة مباشرة بالوظيفة الحربية عند البورونجا حيث تقوم الجماعة القرابية كلها بالحرب دون أي اعتبار لعامل السن. ثم إن البدنة وأقسامها هي التي تقوم بتنظيم العلاقات السياسية بين مختلف الأقسام والأقاليم على النحو الذي نجده عند النوير، كما أن المركز الاجتماعي يرتبط في هذه المجموعة من الشعوب وعند البوكوت الزراعيين أيضاً بالانتماء إلى بدنة معينة بالذات في كل إقليم على حدة ولا تتوزع السلطة بحسب السن كما هو الحال في مجتمعات الفئة الثانية كالكبسجيس والناندي والماساي. فكأنه في المجتمعات التي لا تتمتع بوجود ذلك النمط الانقسامي من نظام البدنات الذي يقوم بتنظيم العلاقات السياسية بين الوحدات الإقليمية يكون نظام طبقات العمر (وبالتالي التفاوت الاجتماعي على أساس السن) هو العامل الأساسي في المحافظة على كيان المجتمع واستمراره في الوجود.

مراجع البحث

Baumann, H. and Wetermann, D.: Les Peuples et les Civilisations de l' Afrique, Paris, 1948.

Beech, M.W.H.: The Suk; Their Language and Folklore, London, 1911.

Bernardi, B.: "The Age-System of the Nilo-Hamitic Peoples", Africa, XXII, 1952.

Brayen, M.A. and Tucker, A.N.: Distribution of Nilotic and Nilo-Hamitic Language of Africa.

Clarke, D: "Karamojong Age-Group and Clans", Ug. J., XIV, 1950.

Driberg, J.H.: "A Note on the Classification of Half-Hamites in East-Africa", MAN, XXXIX, 1939, No. 19.

————: "Age-Grades", Encyclopaedia Britannica, I.

Evans-Pritchard, E.E.: "The Nuer Age-Sets", S.N.R., XIX, 1936.

————: "The Political Structure of the Nandi-Speaking Peoples of Kenya", Africa, XIII, 1940.

Fosbrooke, H.A.: "An Administrative Survey of the Masai Social System", T.N.R., No. 26, Dec. 1948.

Gulliver, P.H.: A Preliminary Survey of the Turkana, University of Cape Town, 1951.

————: "The Karamojong Cluster", Africa, XXII, 1952.

Hinde, S.L. and H. The Last of the Masai, London, 1901.

Holis, C.: The Masai: Their Language and Folklore, London, 1905.

Huntingford, G.W.B.: Nandi Work and Culture, London, 1950.

Leakey, L.S.B.: "Some Notes on the Masai of Kenya Colony", J.R.A.I., LX, 1930.

Nalder, L. K. (ed): A Tribal Survey of Mongalla Province, London, 1937.

Peristiany, S.G.: The Social Institutions of the Kipsigis, London, 1939.

——————: "The Age-Set System of Pastoral Pokot", Africa, XXI, 1951.

Seligman, C.G.: Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, London, 1932.

Stigand, C.H.: The Land of Zinj, London, 1913.

الفصل الخامس

التصنيع والتغير الاجتماعي في إفريقيا

الفصل الخامس

التصنيع والتغير الاجتماعي في أفريقيا(١)

جرت عادة بعض المؤلفين حين يكتبون عن أفريقيا أن يحاولوا تصويرها كما لو كانت مجموعة من القبائل المتناثرة المتنافرة، التي تؤلف كل قبيلة منها مجتمعاً مغلقاً على نفسه ومنعزلاً عما حوله كل الانعزال بحيث لا يكاد يتصل بغيره من المجتمعات أو بالعالم الخارجي الذي يحيط به. كذلك تمثل بعض هذه الكتابات الرجل الإفريقي عبداً للتقاليد القديمة التي تخلو من كل منطق سليم، وأنه خاضع في كل تصرفاته وسلوكه للسحر والشعوذة والخرافات، وأنه يتصور العالم من حوله مليئاً بالأرواح والأشباح التي تحل في كل شيء وتختفي وراء أبسط الأحداث التي تقع في الحياة اليومية المألوفة. فعقله إذن بسيط ساذج يعجز عن إدراك الأسباب الحقيقية للأشياء والأحداث. وتفكيره تفكير غيبي بطبيعته غارق في الأوهام والتخيلات والأساطير. وقد كانت هذه الأفكار وأمثالها تتردد في كتابات الرحالة وبعض الأنثوجرافيين الأوائل في أواخر القرن الماضي وفي السنوات الأولى من القرن الحالي. وهي أفكار متأثرة إلى حد كبير بالنزعة التطورية التي سيطرت على التفكير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي كانت تصور الرجل الأفريقي على أنه يمثل المرحلة الأولى لظهور الجنس البشري وأنه لم يكن بذلك يرتفع كثيراً عن الحيوان الذي لا تحكم سلوكه وتصرفاته أية قواعد خلقية، ولا توجه حياته أية قيم اجتماعية سامية. ولا تزال بعض هذه الآراء تظهر بشكل أو بآخر في كتابات عدد من الأدباء والمتأدبين ممن يكتفون بظواهر الأمور، دون أن يحاولوا التعمق في فهمها وإدراك كنتها.

ولسنا ننكر أن المجتمع الإفريقي التقليدي يقوم أصلاً على التنظيم القبلي وأنه لا يزال يحتفظ بهذا التنظيم إلى حد كبير رغم كل ماطرأ عليه من تغيرات وتطورات، وأن ذلك يظهر بشكل خاص في المناطق النائية البعيدة عن

---

(١) كاتب هذا المقال الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد أستاذ الأنثروبولوجي بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية.

المدن ومراكز الحياة الحضرية والصناعية. ولكن الذي ننكره هو وجود جماعات محلية -مهما بلغت من الصغر- لم يصل إليها للآن بعض مظاهر الحضارة الحديثة بشكل أو آخر. ويصدق هذا على الجماعات القبلية التي تعيش داخل الغابة ذاتها. ولا تقتصر مظاهر الحضارة والمدنية الحديثة في تلك الجماعات على وجود بعض السلع المستوردة من الخارج في المجتمعات القروية النائية، بل أنها تتمثل كذلك في النظم الإدارية والقانونية التي أدخلتها الحكومات الاستعمارية وطبقتها على الأهالي والتي لاتزال تطبق عليهم بعد حصول هذه الدول على الاستقلال. وصحيح أن هذه النظم المستحدثة لم تقض تماماً على التقاليد وقواعد العرف المتوارثة، إلا أنها تعيش معها على أية حال جنباً إلى جنب وتعمل بالتدريج على تغيير الأنماط التقليدية السائدة في تلك المجتمعات.

والذي أريد أن أؤكده بقوة منذ البداية هو أنه رغم كل ما يقال عن المجتمع الإفريقي من أنه مجتمع "بدائي" أو "تقليدي" أو "قبلي" أو أنه مجتمع "مغلق ومنعزل" فإنه ليس مجتمعاً "ستاتيكياً" ثابتاً أو أنه لم يعرف التغير والتطور، بل العكس هو الصحيح. وكل المجتمعات الإفريقية تمر الآن بتطورات وتغيرات هائلة وعميقة تتناول كل نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأصلية. ولكن بعض هذه التطورات والتغيرات يتم بطريقة تلقائية نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بالثقافات والنظم الغربية الحديثة، وما يتبع ذلك من استعارة بعض ملامح وعناصر هذه الثقافات والنظم ومحاولة تمثلها والتوفيق بينها وبين الثقافات والنظم التقليدية. ويتم ذلك التغير ببطء وبالتدريج ولكنه يحدث باستمرار طيلة الوقت، ولذا فقد يصعب رؤية وتقدير هذه التغيرات أو الآثار التي تترتب عليها، نظراً لأنها تترك للمجتمع فسحة من الوقت لكي يتقبلها ويتمثلها ويكيف نفسه معها، وبذلك لا يتخلف عنها أي تفكك اجتماعي ملحوظ. ولكن يوجد إلى جانب ذلك تغيرات في الأغلب نتيجة لتنفيذ سياسة معينة بالذات، أو فرض نظام اقتصادي أو اجتماعي جديد، أو تنفيذ أحد مشروعات التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية مما يتطلب إدخال بعض التجديدات على الأنماط القديمة. وقد تظهر آثار هذه التغيرات واضحة قوية في كل النظم الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي وفي كل أنماط السلوك،

بل أن أثرها قد يمتد إلى نسق القيم الاجتماعية التقليدية ذاتها. ويظهر هذا بشكل أوضح حين ينفذ أحد مشروعات التنمية في المجال الصناعي، نظراً لما يؤدي إليه دخول الصناعة من تغييرات جوهرية ليس فقط في طبيعة العمل الذي يمارسه الناس، بل أيضاً في نظرة الناس إلى العمل وتقييمهم له، وبالتالي في نظرتهم إلى الحياة كلها وموقفهم منها. ويؤدي هذا في الأغلب -على ما سنرى- إلى ظهور اختلافات جوهرية في العلاقات الاجتماعية التقليدية وفي البناء الاجتماعي الكلي. فالعمل في المصانع أو في الشركات أو في المناجم يختلف في جوهره وفي متطلباته ومقتضياته عن العمل في الزراعة - وهي المهنة الرئيسية التي تشتغل بها الغالبية العظمى من الأهالي. ولذا كان التحول من الزراعة -بمعناها الواسع- إلى الصناعة يعتبر من أهم العوامل المؤدية إلى التغير الاجتماعي الشامل في أفريقيا. وعلى ذلك يمكن القول أن التغير في المجال التكنولوجي والاقتصادي كثيراً ما يؤدي إلى ظهور آثار تمتد إلى المجالات الأخرى، وأن المشروعات الصناعية التي يراد بها تحقيق أهداف اقتصادية في المحل الأول كثيراً ما يترتب عليها تغيرات اجتماعية عميقة. وهذا أمر منطقي ومعقول، لأن المجتمع -وبخاصة المجتمع التقليدي البسيط- وحدة عضوية متكاملة ومتماسكة، ولذا فإن أي تغير في أي نظام من نظمه خليق بأن يؤدي إلى ظهور تغيرات في النظم الأخرى التي تؤلف البناء الاجتماعي والتي تدخل كلها في علاقات تفاعل متبادل وتساند وظيفي.

ولقد اهتمت الحكومات الوطنية في كل هذه الدول بعد استقلالها اهتماماً كبيراً بالتصنيع، على أساس أنه هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها تحسين ظروف الحياة ورفع مستوى المعيشة وتغيير الحياة الاجتماعية تغييراً شاملاً وبدرجة لا يمكن تحقيقها عن طريق تطوير الزراعة وحدها. وقد تختلف الآراء حول جدوى هذا الاتجاه نحو التصنيع، أو على الأصح المغالاة في التصنيع في المجتمعات الإفريقية، على اعتبار أن ذلك قد يؤدي إلى تدهور الزراعة والثروة الحيوانية. ولكن الذي لا شك فيه هو أن كل الدول الإفريقية تحاول أن توجه نفسها بدرجات متفاوته نحو التصنيع، بل أن بعضها يسير نحوه بخطوات سريعة وحثيثة. ومن الإنصاف أن نذكر أن معظم مشروعات التصنيع التي

تنفذ الآن في هذه الدول يرجع إلى سنوات بعيدة وإلى عهود ما قبل الاستقلال. ولكن من الحق أيضاً أن نؤكد أن الحكومات الاستعمارية لم تكن تهدف دائماً من هذه المشروعات إلى تنمية موارد الثروة في تلك الشعوب لصالح أهلها وإنما لصالح المستعمر نفسه. وعلى ذلك فقد كانت هذه المشروعات توجه في الأغلب توجيهاً خاصاً لخدمة السياسات الاستعمارية على حساب الوحدة القومية. والواقع أن كثيراً من المشروعات تم تخطيطه وتنفيذه بحيث يعوق في النهاية قيام الوحدة الاقتصادية التي تعتبر إحدى الدعائم الأساسية التي تقوم عليها الوحدة السياسية والقومية الوطنية. وربما كان أفضل مثل لذلك هو مشروع الزاندي الذي بدأت الإدارة البريطانية تنفيذه في منطقة الأزاندي في أقصى الجنوب الغربي من المديرية الاستوائية بالسودان في الأربعينات. وكان المشروع يرمي إلى إدخال زراعة القطن كمحصول نقدي اساسي في المنطقة، وكذلك إدخال بعض المحصولات النقدية الثانوية كالطباق والبن، ثم إقامة بعض الصناعات الهامة مثل صناعة الغزل والنسيج واستخراج زيت بذرة القطن وزيت النخيل وصناعة الصابون وصناعة السكر الأحمر. وكان المشروع يستهدف في ظاهره رفع مستوى المعيشة بين الأزاندي عن طريق تطوير المنطقة زراعياً واقتصادياً. ولكن الخطة وراء ذلك كانت ان يصل الإقليم في نهاية الأمر إلى درجة من الاكتفاء الذاتي تكفل له الاستغناء إلا فيما لابد منه -عن العالم الخارجي، وبذلك يقل التبادل الاقتصادي حتى يكاد ينعدم، كما تنكمش العلاقات الاجتماعية والثقافية بين الإقليم وبقية مناطق الجنوب من ناحية ثم شمال السودان من الناحية الأخرى، وذلك تمشياً مع سياسة عزل الجنوب عن الشمال توطئة لفصله عن الوطن السوداني.

يضاف إلى ذلك أن تنفيذ هذه المشروعات -أو بعضها على الأقل- كما يتم بطريقة تكفل الإشراف الأوربي الدائم عليها دون أن يتاح للأهالي فرصة للمشاركة في أعمال الإدارة والإشراف والتوجيه، كما كان الإنتاج يرسم في حدود ضيقة مدروسة. كذلك لم تكن هذه المشروعات تأخذ في اعتبارها وجهة نظر الناس أنفسهم أو تعبر أدنى اهتمام إلى نظمهم الاجتماعية والثقافية أو إلى قيمهم التقليدية أو حتى تحاول التعرف على متطلبات هذه الشعوب وحاجاتها

ورغباتها أو مدى ملاءمة هذه المشروعات لانماط المعيشة السائدة هناك. بل أنها كانت تكتفي بتقدير النواحي المادية والظروف والملابسات التي تحيط بالمشروع والتي قد تؤدي إلى نجاحه أو فشله من الناحية الاقتصادية والمادية البحتة، كما كانت تهتم فقط بإمكانيات استغلال مصادر الثروة الطبيعية لتحقيق أكبر قدر ممكن من الكسب والفائدة. ولذا كان كثير من هذه المشروعات يصدم مشاعر الناس وتقاليدهم وقيمهم.

والواقع أيضاً أن عدداً كبيراً من المشروعات الصناعية التي تمت أيام الاستعمار الأوربي للقارة كان يهدف قبل كل شيء إلى تنمية المجتمعات المحلية بغض النظر عن مدى تاثير ذلك في المجتمع القومي الكبير. ومن هنا لم يكن التقدم والتطور يسيران بدرجة واحدة أو بسرعة واحدة في كل أنحاء الوطن الواحد. وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت المجتمعات المحلية التي تم فيها تنفيذ هذه المشروعات تمثل "جيوباً" متطورة ومبعثرة وسط مجتمع متخلف بل وشديد التخلف في بعض الأحيان. مما كان يترتب عليه وجود نمطين مختلفين من الحياة، أحدهما أحرز قدراً لا بأس به من التقدم الزراعي والصناعي، بينما لا يزال الآخر يحتفظ بعناصر حياته القبلية التقليدية، وذلك بالإضافة إلى التباين الشديد في مستوى المعيشة بين المناطق القبلية المهملة والمراكز القليلة التي أقيمت فيها تلك المشروعات.

ولكن هذه قصة أخرى لا مجال للتعمق فيها هنا. وإذا كنا تعرضنا لها بسرعة الآن فلكي نبين فقط أن معظم مشروعات التصنيع أيام الاستعمار كانت تنفذ على النطاق المحلي الضيق بقصد استغلال موارد الثروة في مكان معين بالذات لأغراض خاصة بعيدة عن أهداف التنمية الاجماعية. ولكن على الرغم من ذلك فقد أدت تلك المشروعات إلى ظهور تغيرات كثيرة في بناء المجتمعات التقليدية، يمكن الاستدلال منها على نوع التغيرات والمشكلات الاجتماعية التي ينتظر حدوثها في المستقبل نتيجة للاهتمام المتزايد الذي تبذله الحكومات الوطنية الآن للتوسع في التصنيع والتعجيل به كوسيلة مضمونة لرفع مستوى شعوبها وتحسين ظروف حياتهم وأحوال معيشتهم.

وحتى نستطيع أن نفهم نوع التغيرات الاجتماعية التي ترتبت على التصنيع وعمق هذه التغيرات، لابد لنا أولاً من أن نقدر إمكانيات التصنيع في أفريقيا ونوع المشروعات التي نفذت بالفعل والعقبات التي تصادف هذه المشروعات والمشكلات التي تنجم عنها.

فالمعروف أن الاقتصاد الإفريقي اقتصاد زراعي في اساسه على ما ذكرنا، وأنه على الرغم من المشروعات الصناعية الكثيرة التي نفذت في كثير من أنحاء القارة الإفريقية والتي تمتص مئات الآلاف من الأيدي العاملة فلا يزال أكثر من ٨٠٪ من مجموع السكان في إفريقيا جنوب الصحراء يشتغلون بالزراعة. إلا أن هناك مع ذلك إمكانيات ضخمة للتصنيع في معظم الدول الإفريقية. ولقد أمكن حتى الآن تحقيق كثير من التقدم في ميادين الصناعة والتعدين في بعض هذه الدول وبخاصة في روديسيا الجنوبية والكنغو (كاتنجا) وفي اتحاد جنوب أفريقيا. وتستوعب هذه الصناعات أعداداً كبيرة من العمال الإفريقيين علاوة على الأوربيين والمستوطنين البيض وبعض الآسيويين. ففي عام ١٩٥٧ مثلا كان يوجد في روديسيا الجنوبية حوالي عشرة آلاف عامل فني من الأوربيين وما يزيد على الستين ألف عامل من الأهالي في الصناعات التحويلية. وفي جنوب أفريقيا تستوعب مناجم الذهب وحدها حوالي نصف مليون عامل إفريقي، وهكذا. ولكن الواقع أن النتائج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المترتبة على التصنيع تتعدى هذه الآلاف العديدة وتصل إلى كثيرين غيرهم من أعضاء المجتمعات التي تحيط بمناطق ومراكز الصناعة والتعدين، بل وإلى المجتمعات القبلية التي ينتمي إليها هؤلاء العمال مهما بعدت تلك المجتمعات عن المراكز الصناعية، بحيث يمكن القول إنها تشمل بشكل أو بآخر المجتمع كله بجميع قطاعاته. وليس لدينا على أية حال إحصاءات دقيقة عن حجم العمالة أو الأيدي العاملة في الصناعة أو الأجور في كثير من مناطق أفريقيا. وكل ما يمكن قوله هو أن حوالي ٤–٥ مليون شخص يكتسبون أجورهم من العمل في المشروعات الصناعية في أفريقيا جنوب الصحراء. وكثير من هؤلاء العمال ليسوا سوى فلاحين لم ينفصلوا تماماً عن قراهم ومواطنهم الأصلية أو عن أساليب الزراعة التقليدية، ولكنهم يلتحقون بالعمل لفترة معينة بين المواسم الزراعية كوسيلة للكسب.

وليس معنى هذا أن التصنيع في أفريقيا جنوب الصحراء يمكن أن يتم دون أن تواجهه صعوبات وعقبات. بل أن المشروعات التي تم تنفيذها بالفعل أو التي في سبيل التنفيذ واجهت كثيراً جداً من هذه الصعوبات والمتاعب التي يرجع بعضها إلى الظروف الطبيعية التي تحيط ببعض الدول الإفريقية التي ترغب في التصنيع، بينما يرجع البعض الآخر إلى الظروف الاجتماعية والسكانية.

وربما كانت أولى هذه الصعوبات التي تعاني منها بعض الدول هي نقص بعض المواد الخام الضرورية في بعض المراكز التي يمكن تنفيذ مشروعات التصنيع فيها. فهناك مثلاً نقص في الفحم وبخاصة فحم الكوك اللازم لصناعة الحديد. ثم هناك نقص في البترول على العموم، وذلك رغم استخراج الفحم في نيجيريا والكنغو وموزمبيق وتنجانيقا ومالاوي (نياسالاند) وزامبيا (روديسيا الشمالية)– وهو فحم من نوع ردئ على العموم– وكذلك اكتشاف البترول في بعض المناطق مثل حوض النيجر. ومع ذلك فقد أمكن التغلب إلى حد كبير على هذه العقبة بتوليد الكهرباء من بعض مساقط المياه. والواقع أن لوجود القوى المائية في كثير من أنحاء أفريقيا أهمية بالغة بالنسبة لبرامج التصنيع. والمعروف أن أفريقيا تملك أكبر وأضخم إمكانيات في العالم للقوى المائية، حتى أن بعض العلماء يقدرون أنها تملك $\frac{3}{8}$ كل إمكانيات القوى في العالم، وهو مايساوي كل ما تملكه أوربا والأمريكتان واستراليا مجتمعة معاً. وليس هذا بالقدر الهين. وقد بديء فعلا باستغلال بعض هذه القوى على نطاق ضيق في بعض الدول الإفريقية، وأقيمت بذلك بعض المنشآت على عدد من الأنهار والمساقط المائية، وهي تزود الصناعة بكميات هائلة من القوى الكهربائية المحركة. فهناك مثلا مشروع سد الكاريبا على نهر زمبيزي، ومشروع توليد الكهرباء من نهر الفولتا في غانا، ومشروع سد أوين في يوغندة وغيرها(1). وقد أقيمت على ذلك صناعات كثيرة، كما أن هناك صناعات أخرى سوف تقوم بعد اتمام مشروعات توليد الكهرباء هناك مثلاً صناعة الألومنيوم في غانا، والحديد في الكنغو، ومصانع

---

(1) يذهب العلماء إلى أن بناء سد الفولتا سوف يساعد بعد إتمامه على توليد مقادير من القوى الكهربائية تقدر بحوالي ٦٢٠,٠٠٠ كيلووات/ساعة، ليستخدم ٨٥٪ منهم في الأغراض الصناعية وبخاصة في صناعة الألومنيوم.

النسيج في يوغنده، وصناعة التعدين في كثير من الأنحاء وبخاصة في الكنغو وجنوب أفريقيا ومنطقة الحزام النحاسي، وربما كان التعدين هو أهم قوة تقف وراء حركة التصنيع، وذلك نظراً لما يترتب عليه ليس فقط من قيام صناعة الحديد بل ولأنه هو القوة الكامنة وراء كثير من مظاهر التطوير والتغيير مثل مد السكك الحديدية التي تؤدي بغير شك إلى سهولة الانتقال والتحرك وبذلك تقضي على كثير من العزلة النسبية التي كانت القبائل تعيش فيها. وعلى العموم، فالتعدين ليس مسألة جديدة أو طارئة على الرجل الإفريقي. فقد كان الناس يستغلون الثروة المعدنية قبل وصول الأوربيين بوقت طويل جداً، كما أن استخراج خام الحديد كان معروفاً في كثير من جهات القارة. وثمة إشارات عديدة في تقارير بعض المكتشفين البرتغاليين عن مستودعات النحاس الغنية في كاتنجا منذ أواخر القرن الثامن عشر. وإذا كان الأوربيون اكتشفوا عرق النحاس الممتد من كاتنجا إلى زامبيا (روديسيا الشمالية) وهو الإقليم المعروف باسم الحزام النحاسي في ١٨٩٩، فإن علماء الجيولوجيا يقررون أنه لم يتم اكتشاف أي موقع للنحاس في تلك المنطقة الشاسعة لم يسبق أن عرفه الإفريقيون، وقاموا باستغلاله بالفعل. وهذا نفسه يصدق على الذهب إلى حد كبير. فقد كان الذهب ينقل مثلاً من غانا إلى شرق إفريقيا منذ القرن العاشر. واسم "ساحل الذهب" الذي كان يطلق على غانا تسمية لها دلالتها في هذا الصدد.

ومن الصعوبات التي تواجه حركات التصنيع أيضاً عدم وجود رؤوس الأموال وقلة المعرفة الفنية والخبرة الإدارية. وربما كان المسئول الأول عن عدم توفر الخبرة الفنية والإدارية للآن في أفريقيا انصراف الأوربيين عن تدريب الأهالي على هذه الأعمال حتى تظل المناصب الكبرى وقفاً عليهم. والواقع أن أهم ما يمكن للأجنبي أن يقدمه لهذه الدول ليس هو رأس المال كما يظن، وإنما هو الطرق والأساليب الفنية الحديثة سواء في الصناعة ذاتها أو الإدارة، وهي الأمور التي يبخل بها الأوربيون المستعمرون دائماً. والملاحظ على العموم أنه قبل استقلال الدول الإفريقية لم يكن أصحاب الأعمال يستخدمون الأهالي في وظائف فنية أعلى من الوظائف الكتابية العادية وكانوا يفضلون دائماً أن

يكون رجال الصف الثاني من الآسيويين ويتركون كل الأعمال غير الماهرة والتي لا تتطلب أي قدر من المهارة الفنية للإفريقيين.

وهذه المشكلة ذاتها ترتبط في الحقيقة بمشكلة أخرى أهم وأوسع، وهي انعدام التوازن في كثير من المناطق بين الموارد الطبيعية وإمكانيات التصنيع من ناحية وحجم السكان وتوافر الأيدي العاملة من الناحية الأخرى. ففي بعض البلاد مثل رواندا وبوروندي مثلا نجد أن السكان يزيدون زيادة كبيرة على الإمكانيات والموارد، بينما تحتاج بلاد أخرى مثل زامبيا وروديسيا الجنوبية وحوض الكنغو وجنوب أفريقيا إلى كثير من الأيدي العاملة التي لا تتوفر بين سكانها الطبيعيين حتى يمكنها أن تحقق درجة أعلى من التنمية والتطور الاقتصاديين. وفي مثل هذه الحالة لابد من أن تعتمد المشروعات الصناعية على الأيدي العاملة المجلوبة أو المستوردة من خارج الدولة. ففي اتحاد جنوب افريقيا مثلاً نجد أن حوالي ٦٠٪ من عمال المناجم يفدون من خارج الاتحاد. ويبدو أن هذه ظاهرة عامة تمتد إلى المشروعات الزراعية الكبرى أيضاً، حيث نجد أن أعداداً كبيرة من الفلاتة مثلا يهاجرون من شمال نيجيريا للعمل في مشروع الجزيرة بالسودان. وينجم عن هذه الهجرات مشكلات كثيرة اقتصادية واجتماعية يعاني منها العمال المهاجرون من ناحية والعمال المحليون من الناحية الأخرى.

وربما كانت هجرة الأيدي العاملة إلى مراكز الصناعة والتعدين هي أقوى وأوضح مظهر من مظاهر التغير الاجتماعي الناشيء عن التصنيع، كما أنها هي ذاتها تؤدي إلى سلسلة من التغيرات والمشكلات الاجتماعية التي تعاني منها كل الدول والمجتمعات المحلية التي أنشئت فيها بعض المشروعات الصناعية. ومع أن هجرة العمال الزراعيين ظاهرة مألوفة في كثير من أنحاء أفريقيا إلا أنها في الأغلب هجرة محلية، ولا تتخذ ذلك الطابع الذي يشمل انتقال العمال ليس فقط من إقليم لآخر بل من دولة لأخرى إلا في أحوال قليلة وكما هي الشأن مثلا في انتقال الفلاته الذي اشرنا إليه. فالتصنيع يفتح فرصاً ومجالات وأبواباً كثيرة وجديدة للعمل والكسب. ولذا كان إنشاء أي مشروع من المشروعات يستتبع بالضرورة ظهور موجات. الهجرة من المناطق الريفية إلى المنطقة الصناعية

الجديدة، ومن المجتمعات المجاورة إلى مركز التصنيع الجديد. وتشمل هذه الموجات أعداداً كبيرة من الأيدي العاملة التي تنتمي إلى قبائل ومجموعات لغوية وسلالات متفاوتة ومختلفة أشد الاختلاف، فتجتمع كلها في موطن واحد ولا يجمع بينها سوى الرغبة في العمل، أو بالأحرى الرغبة في الكسب.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول أن دراسة الآثار الاجتماعية المترتبة على التصنيع في افريقيا جنوب الصحراء هي بالضرورة دراسة للهجرة العمالية وآثارها، ليس فقط في المجتمع القبلي التقليدي الذي تخرج منه هذه الهجرات، بل وأيضاً في المجتمع الجديد الناشئ الذي يتحول نتيجة لإدخال هذه المشروعات من حياة الزراعة أو الرعي إلى الحياة الحضرية الصناعية بكل تعقيداتها ومشكلاتها.

وتشمل هذه التغيرات التي تطرأ على المراكز الجديدة في تغير النمط التقليدي للتركيب السكاني. ويظهر ذلك أولاً في ازدياد السكان زيادة كبيرة في فترات قصيرة بحيث تفوق هذه الزيادة كل معدلات الزيادة الطبيعية. مثال ذلك أنه بعد إنشاء مشروع سد أوين في يوغنده لتوليد الكهرباء وقيام بعض صناعات النسيج وسبك النحاس وقطع الأخشاب وصنع الأسمنت وتكرير السكر وغيرها، ارتفع عدد سكان مدينة جنجا jinja التي كانت مجرد بلدة صغيرة قبل ذلك من ٨٥٠٠ نسمة في عام ١٩٥٤ (وهي السنة التي تم فيها المشروع) إلى أكثر من ٣٠,٠٠٠ نسمة في عام ١٩٦٢، أي في ثمان أعوام فقط. وهذه الزيادة ناشئة ولاشك من تدفق الأيدي العاملة من خارج الإقليم بل ومن الدول المجاورة أيضاً. ويكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن سكان جنجا ازدادوا في المدة من ١٩٣٤ إلى ١٩٥٤ (أي في العشرين سنة السابقة للمشروع) من ٥٠٠٠ إلى ٨٥٠٠ نسمة فقط. والواقع أن سكان هذه المدينة الصناعية الصغيرة يمثلون الآن كل القبائل الثمانين التي تعيش في يوغنده، بالإضافة إلى الأعداد الكبيرة التي وفدت من كينيا ورواندا وبورندي، وبضعة آلاف من الآسيويين، ومجموعة كبيرة من الأوربيين وبخاصة الإنجليز والدنماركيين والهولنديين يبلغ عددهم بحسب تقرير البنك الدولي في آخر عام ١٩٦٠ حوالي ١٧٠٠ شخصاً.

ويظهر أثر هذه الهجرات في المجتمعات الجديدة، ثانياً، في البناء العمري والجنسي للسكان. فمعظم الوافدين إلى مراكز الصناعة والتعدين هم بطبيعة الحال من الذكور البالغين غير المتزوجين، كما أن نسبة كبيرة من الوافدين المتزوجين يأتون أول الأمر – على الأقل – وحدهم دون أن يصطحبوا معهم زوجاتهم. ويؤدي ذلك دائماً إلى اختلال التناسب الطبيعي بين الذكور والنساء في تلك المراكز والمدن. ونذكر جنجا هنا أيضاً كمثال لما نقول: فالإحصاءات تدلنا على أن ٧ من كل ١٠ من السكان هم الذكور البالغين، وهي نسبة تفوق النسب العادية بكثير، وأن ٦ من كل ١٠ من السكان تتراوح أعمارهم بين ٢٠ سنة و٤٥ سنة، وهي الفترة التي يكون المرء فيها قادراً على العمل وعلى تحمل متاعب الهجرة والاغتراب، وأن حوالي نصف عدد السكان جميعاً من الرجال العزاب. وهذه كلها تعتبر من السمات والملامح الرئيسية التي تميز هذا النوع من المجتمعات الجديدة التي تصبح مناطق جاذبة للسكان وللأيدي العاملة نتيجة لتغير نمط الحياة الاقتصادية فيها وتوفر فرص جديدة للعمل بها.

ويظهر أثر هذه الهجرات في المجتمعات الجديدة، ثالثاً، في المشكلات الكثيرة التي تنشأ من تلاطم التقاليد والعادات وأنماط السلوك المتباينة، بل والمتنافرة، التي تتمثل لدى كل ذلك العدد الكبير من الناس الذين يأتون في الأصل من القبائل وثقافات مختلفة. خاصة وأن هناك عداوات تقليدية متأصلة ومتوارثة بين كثير من القبائل لا تلبث أن تنتقل إلى المدن الجديدة مع العمال الوافدين. وتسبب هذه المنازعات كثيراً من المتاعب للسلطات الحكومية والجهات الإدارية. يضاف إلى ذلك أن العمال المحليين – إن صحت هذه التسمية – ينظرون في العادة بكثير من الشك والريبة إلى العمال الوافدين من البلدان الأخرى ويرون فيهم مصدر خطر يهددهم في أرزاقهم، خاصة وأن هؤلاء العمال الوافدين يقبلون في العادة أجوراً أقل بكثير من تلك التي يقبلها العمال المحليون، ولذا فكثيراً ما ينشب الصراع والعداء بين الفئتين من العمال. كذلك قد يجد الوافدون نوعاً من المقاومة الخفية التي تتمثل في رفض المجتمع المحلي القبلي قبولهم أعضاء فيه. على الرغم من أن بعضهم يقضي سنوات طويلة في العمل مما يضطرهم في أغلب الأحوال، إلى الالتفاف حول أنفسهم وإلى التكتل معاً في العمل وفي السكن والإقامة

بحيث تؤلف كل فئة من العمال جماعة متمايزة على أساس الأصل القبلي أو الجماعة اللغوية التي ينتسبون إليها. وربما كان هذا أوضح في مناطق التنمية الزراعية منه في مناطق التصنيع، وذلك نظراً لأن المشروعات الزراعية تعتمد في الأغلب على الأيدي العاملة الموجودة فعلاً في منطقة المشروع والذين يحتفظون في العادة بكل مقومات تنظيمهم الاجتماعي القبلي الذي يأبى السماح بدخول الغرباء واستفادتهم من المشروع التي يعتبرونها خاصة بهم دون غيرهم.

وأخيراً فإن أثر هذه الهجرات في المجتمعات الجديدة يظهر في المشكلات الاجتماعية التي تنجم عن زيادة عدد العمال الوافدين عن حاجة الصناعة من ناحية وعن إمكانيات السكن والإقامة من الناحية الأخرى. والواقع أن كثيراً من هذه المراكز يعاني معاناة شديدة من تفشي البطالة بين العمال نتيجة لهجرة اعداد كبيرة لا يحتاج إليها العمل. وقد أدى ذلك إلى انتشار الجريمة وإلى جنوح الأحداث بدرجة لم تكن مألوفة من قبل. ويظهر هذا بشكل واضح في كثير من مراكز التعدين على الخصوص: في Witwatersrand في جنوب إفريقيا وفي كاتنجا، حيث تتضخم هذه المراكز بالعمال لدرجة جعلت المسئولين يفكرون في وضع خطط عكسية لتشجيع الهجرة من تلك المراكز إلى مناطق السكن الأصلية وإلى القرى القبلية. يضاف إلى ذلك هجرة الشبان وحدهم بدون زوجاتهم من ناحية، ونزوح بعض الفتيات غير المتزوجات من المناطق الريفية بأمل الالتحاق ببعض الأعمال في المصانع والشركات أو بالقرب من المناجم ترتب عليه انتشار الدعارة وتفشي الأمراض التناسلية. وكل هذه مشكلات مستحدثة لم يكن المجتمع القبلي التقليدي يعرفها –على الأقل بالصورة التي هي عليها الآن. وإنما نشأت كلها نتيجة لتغير النمط الاقتصادي. ثم أن ازدياد الأيدي العاملة بشكل مطرد ومستمر في تلك المراكز الصناعية مع قلة الإمكانيات السكنية يؤدي إلى تكدس المساكن الضيقة بعدد كبير من العمال مما يترتب عليه تفشي الأمراض والجريمة أيضاً.

وقد تكون هذه كلها من مستلزمات الحياة في المراكز الصناعية في كثير من الدول النامية، ولكنها تظهر بشكل متضخم في أفريقيا نتيجة لعدم الاهتمام

-أيام الحكم الاستعماري- بمشروعات الرعاية أو التنمية الاجتماعية فيما يتعلق بالأهالي الزنوج. ومما قد تكون له دلالته في هذا الصدد ما يقوله Negel Hezeltine في كتابه الصغير الرائع Remaking Africa: "إن العامل الإفريقي بعد أن يمضي خمسة أعوام أو ستة في أحد مراكز الصناعة أو التعدين يعود إلى موطنه الأصلي وقد أصيب بمرض السل أو بأحد الأمراض التناسلية، وكل ثروته لا تتعدى أن تكون جنيهات قليلة، وكل ممتلكاته لا تزيد عن بعض الملابس وأدوات الطعام. فلقد أنفق كل ما اكتسبه على السكن وعلى الطعام اللذين يلتهمان معظم دخله، بينما أنفق الباقي على الخمر وعلى النساء وعلى بعض السلع الاستهلاكية". وهذا معناه أنه على الرغم من أن حركة التصنيع السائدة في أفريقيا تفتح آفاقاً جديدة للعمل أمام العمال الإفريقيين فهي آفاق محدودة. إذ لم تكن الأوضاع قبل الاستقلال تسمح للعامل الإفريقي بأن يمارس إلا الأعمال البسيطة غير الماهرة على ما ذكرنا. وهذه أعمال لا تدر على صاحبها إلى دخلا ضئيلاً بسيطاً لا يتناسب مع المجهود الذي يبذله العامل وبخاصة في الأعمال العنيفة المتصلة بالعمل في المناجم.

ويصاحب هذه التغيرات نوع من الانفصام في شخصية العامل الإفريقي الذي ينزح لأول مرة من موطنه الأصلي ومن جماعته القرابية القبلية ليعيش في مجتمع حضري صناعي يختلف اختلافاً جوهرياً عن مجتمعه التقليدي، وتسود فيه قيم اجتماعية وأنماط للسلوك لم يكن له عهد. فالإفريقي في المدينة يتعين قليه أن يتصرف ويسلك في بيئة حضرية تختلف عن البيئة القروية التقليدية، ولابد له من أن يتقبل بعض القيود التي تتعلق بهذه الحياة الجديدة وبطبيعة العمل الذي يزاوله. إذ لابد له أولاً من أن ينزل عن جزء من حريته التي كان يتمتع بها وقت أي كان يشغل بتفليح الأرض أو رعي الماشية أو بعض الحرف اليدوية البسيطة. ويتمثل ذلك بوجه خاص فيما يتعلق بمراعاة الوقت والمواعيد. وهذا تغير جوهري في نظرته إلى الزمن. والواقع أن الشركات تعاني الشيء الكثير من العمال الجدد فيما يتعلق بهذه المسألة، لدرجة أنها تلجأ ليس فقط إلى فرض الغرامات بل وأيضاً إلى توقيع عقوبة الجلد على العمال الذين لا يواظبون على العمل في مواعيده. وكان يقوم بتنفيذ هذه العقوبة على العمال

الإفريقيين في الأغلب المشرفون الآسيويون. وهي سياسة تؤدي إلى إذلال العالم الإفريقي من ناحية، وإثارة مشاعره وكراهيته للأسيوي من الناحية الأخرى، مع أن دور الآسيوي في ذلك هو دور المنفذ فقط للأوامر التي يتلقاها من صاحب العمل الأوربي. كذلك يجد الإفريقي نفسه في كثير من الأحيان مضطر – بحكم الظروف الجديدة – إلى الانضمام إلى جماعات ورابطات جديدة والدخول في عداوات وصداقات أو حتى في عصابات إجرامية لم يكن لها وجود في الموطن القبلي الأصلي. وذلك في الوقت الذي لا ينفصل فيه تماماً عن جماعته القرابية ومجتمعه القديم بكل تراثه الثقافي وقيمه الاجتماعية.

ولكن المسألة لا تقف عند حد قيام مدن أو مراكز صناعية لم تكن موجودة أو أنماط اقتصادية واجتماعية جديدة في تلك المدن والمراكز الصناعية، إنما يمتد التغير إلى النظم الاجتماعية التقليدية الراسخة، وبخاصة إلى النظام السياسي ونظام القرابة. وتتمثل التغيرات التي طرأت على النظام السياسي في ضعف المركز التقليدي المتوارث الذي كان الرؤساء القبليون يحتلونه، وفي تغير علاقة الناس بهم واختلاف نظرتهم إليهم. فهجرة الأيدي العاملة إلى المدن، وبقاء هؤلاء العمال فترات طويلة من الزمن بعيداً عن سلطة الشيوخ والرؤساء والزعماء القبليين يكسبهم درجة عالية من الاستقلال الشخصي تتعارض كل التعارض مع الخضوع للسلطة التقليدية في القبلية. ويزيد من ذلك أن هؤلاء العمال يرون عن قرب أثناء إقامتهم في المدن المنزلة الحقيقية التي يحتلها هؤلاء الرؤساء القبليون بالنسبة لرجال الإدارة والحكومة المركزية وبالنسبة للأوربيين بوجه عام، فيدركون تمام الإدراك مدى ضآلة هؤلاء الرؤساء أمام الرجل الأبيض الذي كان يملك السلطة الفعلية في يديه قبل استقلال الدول الإفريقية. وقد ساعد على زيادة الفجوة بين الرجل العادي والرئيس القبلي أن السلطات الحاكمة كثيراً ما كانت تستعين بهؤلاء الرؤساء لإقامة المشروعات الصناعية، على ما حدث مثلا في مشروع الزاندي، مما يجعل هؤلاء الرؤساء والزعماء التقليديين موضع نقمة الناس وكراهيتهم.

كذلك حدثت تغيرات مماثلة في التنظيم القرابي المتوارث، وبخاصة فيما

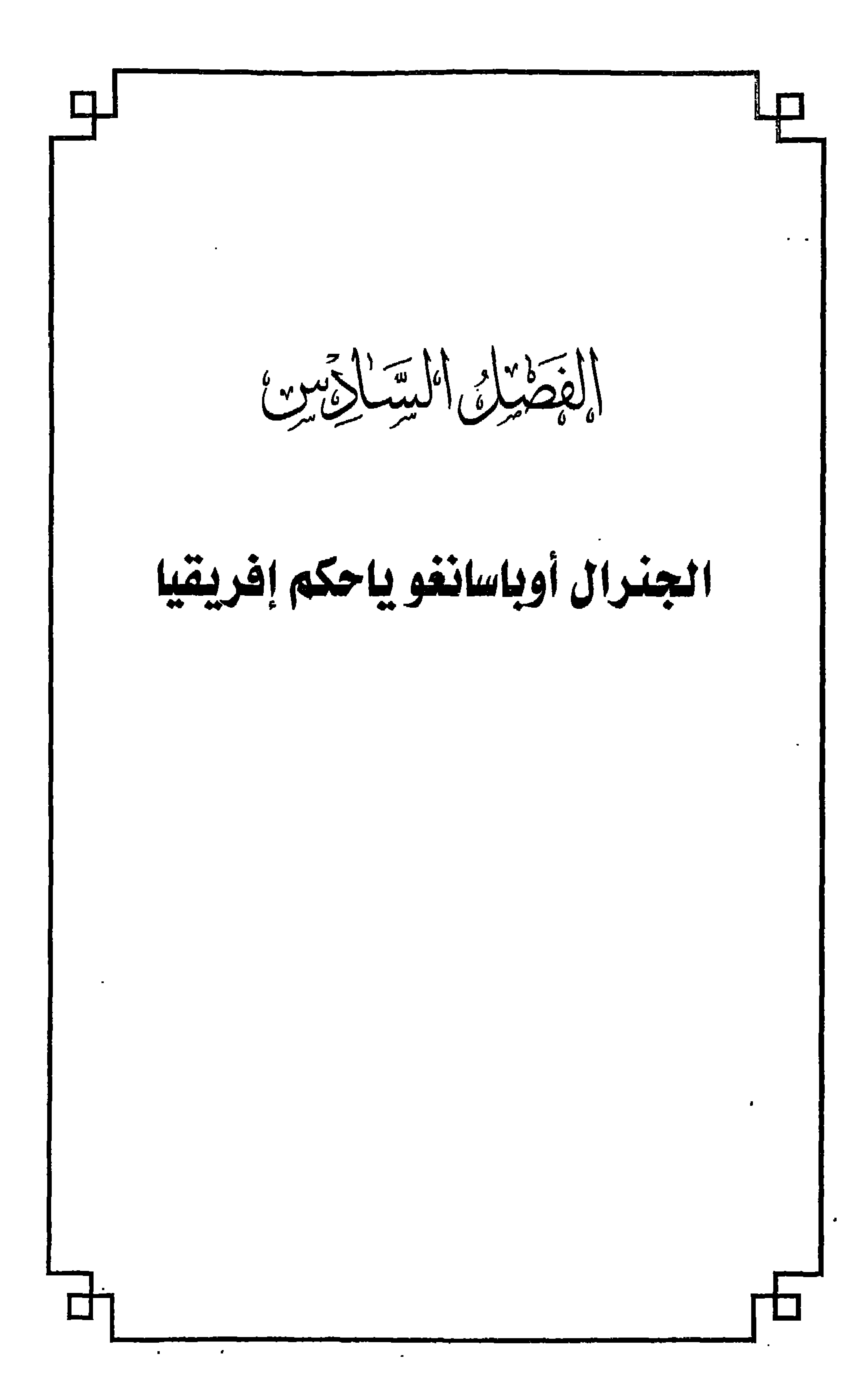
يتعلق بمركز ومكانة رئيس العائلة وبأنماط السلوك التي تنظم علاقته ببقية الجماعة القرابية التي يشرف على شئونها، ومدى استقلالهم عنه أو اعتمادهم عليه. والهجرة من اجل العمل وكسب العيش هي المسئولة هنا أيضاً عن تقييم الأوضاع الأصلية. فهي تؤدي إلى ضعف الروابط والعلاقات القرابية وبخاصة حين يصطحب الرجل معه زوجته وأولاده فتقل بالتالي زياراته لموطنه الأصلي، بل وقد ينقطع تماماً عن هذه الزيارات إلى حين يقرر العودة إلى أرض القبيلة. ولكن هذا لا يعني أن رئيس العائلة فقد كل ما كان يتمتع به من احترام وهيبة، إنما هو يعني فقط ازدياد شعور الشبان بالقدرة على الاستقلال الاقتصادي نتيجة للعمل بالأجر في المصانع وبالتالي ازدياد النقد في أيديهم. ويبدو ذلك الشعور بالاستقلال الاقتصادي ونمو الشخصية الفردية في ازدياد الميل إلى الزواج المبكر لإقامة مسكن مستقل بمجرد أن تسنح الفرصة للأبناء للانخراط في عمل من الأعمال يمكنهم من دفع الضرائب التي تفرض في بعض المجتمعات على رؤساء العائلات. وزاد من ذلك أن الأب لم يعد نتيجة لهذا الاستقلال هو العامل المتحكم في دفع مهر العروس، وذلك بعد أن حلت النقود محل الماشية في معظم المجتمعات أو محل الحراب في بعض المجتماعات الأخرى. فالحصول على الماشية أو على الحراب التي كان يُدفع منها المهر لم يكن دائماً بالأمر السهل الهين، وكان يتطلب في معظم الأحوال ليس فقط معونة الأب بل وأيضاً تعاون ومشاركة الجماعة القرابية كلها. وكان الأب على الخصوص يتخذ من ذلك سلاحاً يُخضع به الابن لرغباته وسلطته. فلما سقطت الماشية والحراب عن أن تكون هي وسيلة دفع المهر، ولما توفر المال وحل محلها في ذلك، امكن للابن أن يخرج على سلطان أبيه حين يريد. وتغيرت بذلك المعايير القديمة لدرجة أن الشبان كثيراً ما يتغاضون عن الأب تماماً إن وجدوا منه معارضة في زواجهم بمن يشاءون. وقد أدت الحياة في المدينة من ناحية واعتماد الرجل على نفسه في دفع مهر عروسة من الناحية الأخرى إلى ازدياد الميل إلى الاكتفاء بزوجة واحدة. وهذا انحراف هام عن النمط التقليدي الذي يقوم على تعدد الزواج بغير حدود، حيث كان مركز الرجل الاجتماعي يقاس بعدد زوجاته وعدد أبنائه الذكور من هؤلاء الزوجات.

إلا أن انكماش الروابط القرابية كان يصاحبه في الوقت ذاته اتساع في نطاق العلاقات الاجتماعية بين الأفراد – وليس بين الجماعات القرابية من حيث هي كذلك. فبعد أن كانت حياة الفرد تنحصر في العادة داخل الجماعة القرابية التي ينتمي إليها والتي كانت تتصرف كوحدة متماسكة متعاونة في الحياة اليومية، أصبح من السهل أن تتفرق العائلات ويتوزع أبناؤها، وأصبح من الميسور بالتالي الدخول في علاقات والتزامات اجتماعية جديدة أوسع بكثير من نطاق العشيرة والقبيلة، بل وأن يتم ذلك بالنسبة للفرد في سن أكثر تبكيراً مما كان يحدث في الماضي.

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان الآن هو: هل بلغ من تأثير التصنيع في إفريقيا الحد الذي زالت معه تماماً مقومات الحياة الأصلية والقيم الاجتماعية التقليدية؟ الجواب قطعاً بالنفي. فما يزال البناء الاجتماعي التقليدي محتفظاً بكيانه وملامحه الأصلية، وما تزال الأنساق الاجتماعية الكبرى تحتفظ بمقوماتها الأساسية رغم تغير بعض النظم الجزئية وبعض أنماط السلوك وبعض العلاقات. وليس من شك في أن المجتمع الإفريقي التقليدي كان يبدي كثيراً من المقاومة للتغيير الذي كان يتعرض له أيام الاستعمار. وكثيراً ما كانت هذه المقاومة تتخذ شكل الحركات الإحيائية التي كانت ترمي إلى أحياء التراث الثقافي القديم في وجه حركات التجديد الطارئة، كما هو الحال في حركة ماوماو Mau Mau المشهورة التي يعتقد كثير من الناس أنها كانت حركة سياسية فحسب، أو قد تتخذ شكل الدعوة إلى الأرض وإلى الماشية كما هو الحال في جنوب إفريقيا. ولكن ليس من شك أيضاً في أن الأنماط الاقتصادية والاجتماعية الجديدة تعيش جنباً إلى جنب مع الأنماط التقليدية وتزاحمها، وقد تكون لها الغلبة في آخر الأمرن وبخاصة إذا استمر الاتجاه نحو التصنيع يسير بنفس سرعته الحالية. بل ربما نزيد التغير حدة وعمقاً بعد أن استقلت هذه الدول وبدأت تكرس معظم جهودها للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على أسس سليمة تختلف عن الأسس القديمة التي أقيمت عليها المشروعات الصناعية أيام الاستعمار، كما أنها تهدف إلى المزاوجة بين القديم والحديث، بين ما هو تقليدي وما يمكن استعارته من الغرب والحضارة الغربية بعد أن

تتخلص أفريقيا من عبودية الاستعمار وسلطان الرجل الأبيض. وقد نجد تعبيراً صادقاً عن ذلك في قصيدة كتبها منذ أعوام الشاعر السنغالي David Diop يتغنى فيها بإفريقيا، وفيها يقول:

إفريقيا ... يا إفريقيتي
إفريقيا يا موطن الأبطال في سهولة السفانا العريقة.
إفريقيا يا أغنيةً في فم جدتي
رددتها على ضفاف النهر البعيد النائي
لا أدري كيف لم أعرفك من قبل
ومع ذلك، فدماؤك تجري في عروقي
دماؤك السوداء الجميلة التي تروي حقولك الخضر
دماء العرق
عرق العمل
عمل العبودية
عبودية أبنائك
إفريقيا ... خبريني
ما الذي أحنى ظهرك تحت ثقل المذلة والهوان
ظهرك الذي يهتز تحت ضربات السياط
تحت شمس وسط النهار
ولكنني أسمع صوتاً يجيب في مهابة ووقار
أيها الابن الثائر العنيف
هل ترى تلك الشجرة النامية القوية
التي تقف هناك
في وحدة مهيبة بين تلك الزهور البيضاء الذابلة
إنها أفريقيا ... إفريقيتك
التي تنمو من جديد ... في صبر ولكن في عناد
وقد اكتسبت ثمارها الغضة طعم الحرية المرير



الفصل السادس

الجنرال أوباسانغو ياحكم إفريقيا

الفصل السادس

الجنرال أوباسانغو يحاكم أفريقيا[1]

في آذار (مارس) العام ١٩٨٧ ألقى الجنرال أوباسانغو رئيس دولة نيجريا بين عامي ١٩٧٦ و١٩٧٩ ثلاث محاضرات أمام مجلس العلاقات الخارجية، في الولايات المتحدة الأميركية حول تجربته في الحكم، وتقويمه للأوضاع السياسية والاقتصادية في أفريقيا، جنوبي الصحراء عموماً وفي نيجريا خصوصاً، وذلك من واقع خبرته الواسعة سواء في خدمة الجيش النيجيري أو كرئيس للدولة في فترة حاسمة من تاريخها كان يعمل أثناءها في إعداد المناخ العام لقيام حكم مدني ديموقراطي يحل محل الحكم العسكري القائم حينذاك.

ولقد اكتسب أوباسانغو (الذي فاز في الانتخابات الأخيرة لرئاسة الدولة) احترام الغرب حين تخلى عام ١٩٧٩ عن الحكم بعد نهاية مدة رئاسته وخرج بذلك عن السائد والمألوف في الدول الخاضعة لحكم المؤسسة العسكرية سواء في أفريقيا أو في أميركا الجنوبية، حيث جرت العادة على ألا يترك الحكام العسكريون مناصبهم إلا بالموت أو الاغتيال أو نتيجة انقلاب عسكري جديد، وإذا كان مر على هذه المحاضرات أكثر من عشر سنوات فإنها لا تزال تعكس حتى الآن كثيراً من الأوضاع السائدة في أفريقيا والتي يمكن أن نجد لها شبيهاً في بعض الدول العربية، بل إنها تكاد تصدق على كل دول العالم الثالث.

ويعترف أوباسانغو وهو بعيد عن السلطة والحكم بأن مشاكل العالم المعاصر السياسية والاقتصادية والأمنية كانت لها تأثيرات سلبية على أفريقيا جنوبي الصحراء، وأن مشاريع وجهود التنمية كانت تتعرض لكثير من الصعوبات والمعوقات الناجمة عن تضارب المصالح الاقتصادية بين الدول الغربية

---

(١) كاتب هذا المقال الأستاذ الدكتور احمد أبو زيد أستاذ الأنثروبولوجي بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية.

من ناحية والصراع بين الشرق والغرب من الناحية الثانية، وأشكال الاستعمار الجديد التي كانت تتخفى وراء الدعوة إلى قيام نظام سياسي واقتصادي وأهدافاً استعمارية أشد ضراوة من الاستعمار القديم. وإن ذلك كله كان يساعد على عدم الاستقرار في الدول الإفريقية ويمنع من الارتقاء بها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

ولكنه لم يكن مع ذلك يلقي باللوم كله على الاستعمار ولا على الدول الغربية المتقدمة اقتصادياً ومواقفها المناوئة للتقدم، فكثير من اللوم يجب أن يكون من نصيب الساسة والزعماء الأفارقة أنفسهم والظروف الداخلية الخاصة بهذه الدول ذاتها.

ولقد كانت أفريقيا ضحية لكثير من الأساطير التي ابتدعتها ونشرها الغرب الاستعماري. وأخطر هذه الأساطير التي تجافي الحقيقة والواقع هي وصف أفريقيا بأنها القارة (المظلمة) بكل ما تحمل هذه العبارة من إنكار لكل مقومات الحضارة الإنسانية عن تلك القارة، أي اعتبارها قارة (لا إنسانية) لا تعرف سوى الجدب والمجاعات والأوبئة والانقلابات الدموية والإغارات القبلية والحروب الداخلية والفوضى الاجتماعية والفساد. وما إليها وهذه الأساطير هي نتاج وامتداد طبيعي للعصر الذي تعرضت فيه أفريقيا لإغارات تجار الرقيق وما ارتبط بهذه التجارة من عبودية وما تلاها من حركات الاستعمار وتقسيم القارة إلى مستعمرات تفصل بينها حدود مصطنعة فرضتها القوي الاستعمارية ذاتها بما يحقق مصالحها ومن دون أي اعتبار للتاريخ أو الروابط الثقافية التقليدية. وأفلح الاستعمار في هدم أبنية النظم الإدارية الأفريقية الأصيلة، ولكن الأخطر من ذلك هو استنزاف الثقافات وتحطيم معنويات الشعوب وافقادها روح الثقة والقدرة على العمل واتخاذ القرار بل واحترام الذات.

وتغيرت هذه الظروف بعد الحرب العالمية الثانية والمناداة باحترام حقوق الإنسان وتوفير الحريات الأربع الشهيرة التي نادى بها روزفلت، وصاحب ذلك ثورة الشعوب الإفريقية ذاتها ثم حصولها على الاستقلال، إما عن طريق المفاوضات أو التحدي أو الصراع العسكري. وظهر أثناء ذلك عدد من الزعماء الساسيين

الذين شغلهم طلب الاستقلال عن إدراك كثير من حقائق الأمور بحيث لم يكونوا يرون الاستقلال السياسي وسيلة لغاية وليس غاية في ذاتها، ولذا كانوا يحرصون على احتلال المناصب التي كان يشغلها الإداريون الغربيون، وساروا على المنهج نفسه الذي كان يسير فيه المستعمرون، وحققوا بذلك رغبات وخطط الاستعمار حتى بعد نزوحه، كما أخفقوا في إعداد أجيال تالية تستطيع أن تتعامل مع الظروف والأوضاع الجديدة بنجاح وأدى ذلك إلى كثير من الفوضى والاضطراب.

وللتدليل على مدى جهل هؤلاء السياسيين الأوائل بأبسط القواعد المتبعة في إدارة شئون الدولة. يذكر أوباسانغو حكاية طريفة عن أحد هؤلاء السياسيين تولى منصب رئيس الوزراء في دولته، وكانت الإدارة البريطانية وضعت تحت يده نماذج ليسترشد بها في إصدار القرارات ومنها نموذج للمخاطبات الصادرة من مكتب السكرتير الدائم (البريطاني). ولاحظ السياسي الإفريقي أن ذلك النموذج كان يبدأ الخطاب بحرفي .Y.F وحتى لا يبدي جهله بقواعد وأصول المخاطبة كان هو أيضاً يحرص على أن يضع هذين الحرفين أمام أسماء من يوجه إليهم خطاباته بمن فيهم مرؤوسوه وذلك قبل أن يأتي من يلفت نظره إلى أن هذين الحرفين يعنيان (صاحب السعادة Your Ficellenc) وإنهما يستخدمان فقط في مخاطبة الحاكم العام أو من هو في منزلته.

وعلى أي حال فقد ظلت المستعمرات السابقة بعد إن نالت استقلالها خاضعة في الواقع لسيطرة ونفوذ القوى الاستعمارية ذاتها، إلا في الدول التي حصلت على ذلك الاستقلال عن طريق الثورة المسلحة من المعسكر الاشتراكي ومن بعض الدول الاسكندنافية وبعض دول العالم الثالث التي لم يحددها أوباسانغو بالاسم. وهذا يفسر اتجاه بعض الدول الإفريقية المتحررة إلى اعتناق الأيديولوجية الرأسمالية والتي ترتبط في الأذهان بالاستعمار والاضطهاد العنصري. وأدى ذلك إلى احتدام الصراع بين الشرق والغرب في إفريقيا.

كذلك يعترف أوباسانغو بأن الحكم الوطني ارتبط بانتشار الفساد في المجتمعات الإفريقية بما في ذلك نيجيريا. وتمثل الفساد أولاً في انتشار الرشوة

بشكل وبائي لدرجة أنه حين قام الحكم العسكري في الفترة بين ١٩٦٦ و١٩٧٩ اضطرت الحكومة النيجيرية إلى فصل ما يزيد على عشرة آلاف موظف من دون أن يقضي ذلك تماماً على هذه الوباء. وتمثل الفساد ثانياً في ارتباط مصالح الساسة ورجال الأعمال الأفارقة الذين كانوا يقومون بتمويل النشاط الحزبي نظير خدمات هائلة ومشبوهة يقدمها لهم هؤلاء الساسة. ثم تمثل الفساد ثالثاً في تهريب الأموال من نيجيريا من الناحية الأخرى. وترتب على ذلك كله تخريب مشروعات الدولة والقضاء على خطط التنمية وإلحاق الفقر المادي والاجتماعي والأخلاقي بالمجتمع.

وعلى الرغم من أن الدولة كانت ترفع شعار الديمقراطية فإنها لم تفهم معنى أو حقيقة النظام النيابي الذي يؤمن بشرعية ومشروعية المعارضة المنظمة النزيهة، فالمعارضة في الفكر السياسي الإفريقي ترتبط بالعداء والعداوة. بل إن كلمة (معارضة) ليس لها وجود في كثير من اللغات الإفريقية، ولذلك كانت نظم الحكم في كثير من الدول الإفريقية بعد استقلال تلجأ إلى تصفية المعارضين. إما بالنفي وإما بالقتل، مما أدى إلى الانقسامات الخطيرة التي تهدد كيان تلك المجتمعات نظراً لانتماء هؤلاء الساسة إلى جماعات قبلية قوية ومتنافسة.

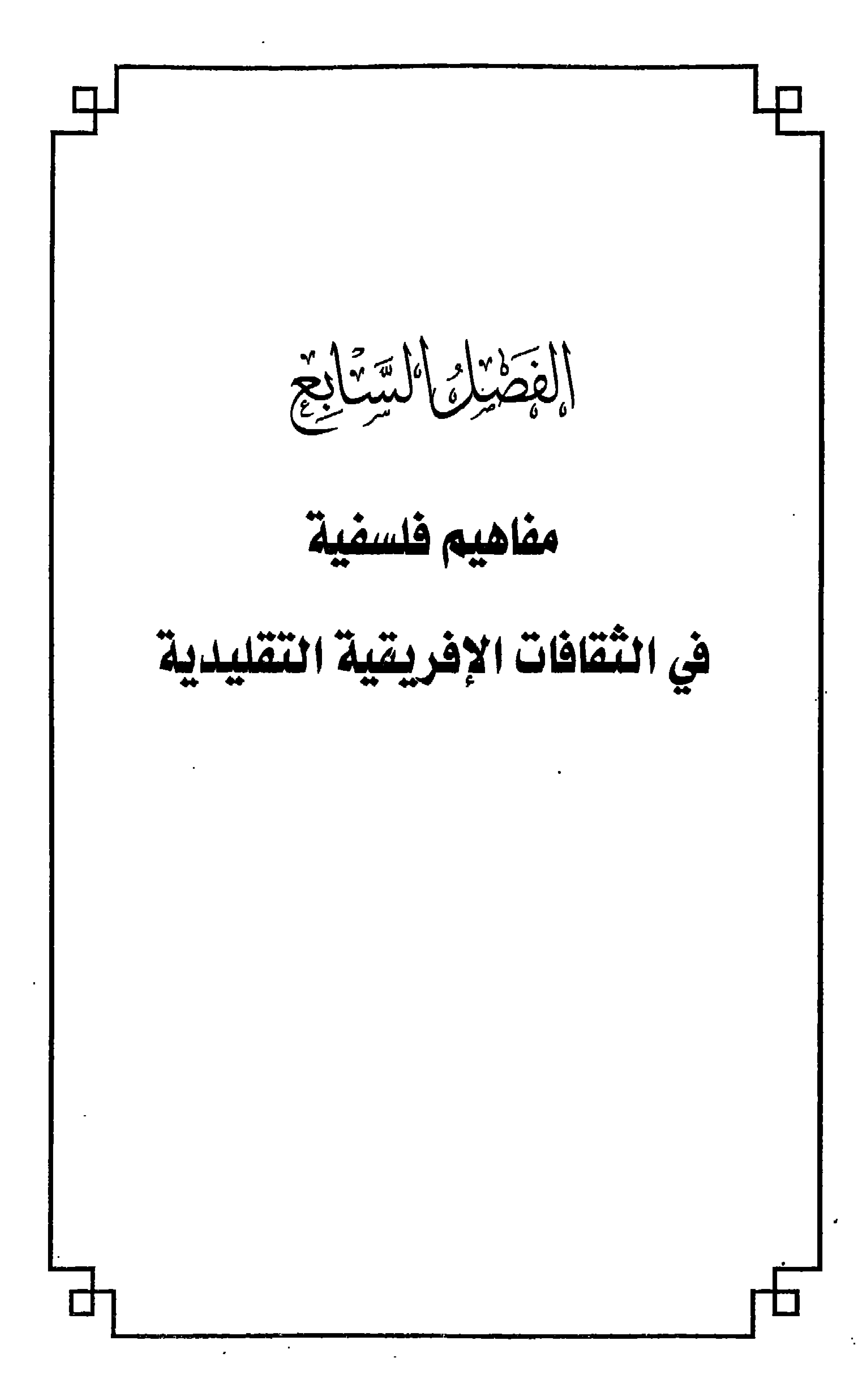
ولقد خيب الساسة والزعماء الأفارقة كثيراً من الأمال التي كانت شعوبهم تعقدها عليهم، وكان ذلك نتيجة لعدم الخبرة في معظم الأحيان، ويستوي في ذلك الزعماء السياسيون والعسكريون الذين لم يستطع معظمهم استيعاب ابعاد الظروف الجديدة، ولم يهتموا الاهتمام الكافي باحتياجات مجتمعاتهم إلى التنمية السريعة للموارد الطبيعية والبشرية، بحيث تنبع خطط التنمية في الاحتياجات الفعلية للمجتمع وتأخذ في الاعتبار القيم الاجتماعية والثقافية الراسخة، ولا تعتمد اعتماداً كلياً على (نصائح) الهيئات والمؤسسات الأجنبية التي تجهل تماماً تقاليد تلك المجتمعات.

وربما كان الدرس المهم والأساسي الذي خرج به أوباسانغو من تجربته في الحكم والذي يريد توصيله إلى الساسة والزعماء الأفارقة هو انه لكي ينجح

أي نظام للحكم فلابد له من أن يتيح لكل طبقات الشعب وفئاته الفرصة لإبداء الرأي في الأمور الحيوية. بما في ذلك مواد الدستور والقوانين والتشريعات الأساسية، إذ لا يكفي الاعتماد على (نواب الشعب) الذين لا يتصلون بالشعب إلا في فترة الانتخاب.

ولقد كان إبداء الرأي على كل المستويات العائلية والقبلية والمحلية في إفريقيا (التقليدية) أمراً معروفاً ومقرراً ومسلماً به، ولذا فلابد من إيجاد نظام يكفل تحقيق ذلك الوضع التقليدي الفاعل بشكل أو بآخر. ثم هناك شرط أساسي يلح عليه أوباسانغو وهو ضرورة. ضمان حقوق الإنسان واحترام كرامة الفرد مع تعريف الشعب حقوقه وواجباته ومسئولياته، وقواعد اللعبة السياسية تقضي بالاعتراف بحق الشعب في التعبير عن رأية من ناحية وعدم إخفاء المسئولين الحقائق من الناحية الأخرى.

ولقد شهدت أفريقيا منذ استقلال (المستعمرات) وحتى العام ١٩٨٧ وقت إلقاء هذه المحاضرات تسعة وستين انقلاباً وخمس عشرة حكومة عسكرية كانت قائمة فعلاً في ذلك العام، وذلك إذا اسقطنا من الاعتبار الحكومات العسكرية التي تتخفى في ثياب مدنية. ويبدو أن الحكم العسكري سيظل إحدى حقائق مطلع القرن الحادي والعشرين. وليس ثمة، في رأي أوباسانغو، ما يدعو إلى النظر إلى الماضي بنظرة رومانسية حالمة، فالماضي راح وانقضى ولن يعود، ولكن هناك بعض جوانب الثقافة الوطنية والتقاليد السياسية القديمة التي يجب العمل على تحديثها بحيث يتلائم مع متطلبات العصر وبطريقة تختفي معها كل مظاهر العنف والضغينة والمرارة والتعصب والتمييز. ولن تنهض أفريقيا إلا بالتعاطف والترابط والأمل معقود على منظمة الوحدة الإفريقية، خصوصاً أن الأوضاع العالمية تقتضي قيام تكتلات كبيرة في أفريقيا تستطيع الصمود في وجه تكتلات الغرب. فهل تحقق هذه (المنظمة) ما ترجوه الشعوب الإفريقية منها!



الفصل السابع

مفاهيم فلسفية

في الثقافات الإفريقية التقليدية

الفصل السابع

مفاهيم فلسفية في الثقافات الإفريقية التقليدية

قد يبدو من غير الملائم –في نظر البعض على الأقل– أن نتكلم عن وجود فلسفة عند الشعوب التي لم تترك وراءها أعمالاً فكرية مكتوبة تسجل فيها أفكارها وآراءها بدقة ووضوح، وبطريقة منهجية تتيح للباحث الفرصة لدراستها وتحليلها وتحديد الأسس التي تقوم عليها تلك الآراء والأفكار. والرأي الغالب في بعض الأوساط العلمية في الغرب هو أن الشعوب التي تعرف عموماً باسم الشعوب "البدائية" لا تعرف الفلسفة ولا التفكير الفلسفي المجرد، وإن كان ذلك لا يمنع من أن يكون لديها خواطر وتأملات ونظرات عامة في الكون والطبيعة، وفي الإنسان والمجتمع، بل وفي العقل البشري والطرييقة التي يعمل بها، وإن هذه الخواطر والنظرات والتأملات تنعكس بشكل أو بآخر في الأساطير والحكايات والخرافات والحكم والأمثال التي تؤلف التراث الشفاهي عند هذه الشعوب. والمشكلة الرئيسية التي تصادف الباحث حين يدرس هذا التراث (البدائي) هي إلى اي حد يمكن أن تعتبر هذه النظرات والتأملات فلسفة متكاملة عن الوجود تقوم على مبادئ عقلية دقيقة، وما هي تلك المبادئ، وما مدى قدرة الإنسان (البدائي) على التفكير المنهجي المطرد بحيث تؤلف أفكاره في آخر الأمر نسقاً فكرياً متماسكاً يرتكز على أسس منطقية واضحة.

ولقد أثيرت هذه التساؤلات نفسها في وقت من الأوقات حول (فلسفات) بعض الثقافات القديمة العريقة كما هو الحال مثلاً بالنسبة (للفلسفة) الهندية. لقد أفلح الهندوكيون القدامى في تجميع أناشيد الفيدا ومحاورات اليوبانيشاد التي تزخر بالحكم والآراء والنظرات الفلسفية التي تعتبر في الوقت ذاته من أقدم الأعمال الدينية المقدسة. ولكن هذه الأعمال المقدسة الهامة ظلت بغير تدوين

لعدة قرون وحتى العصر المسيحي، وكانت أثناء ذلك تنتقل شفاهة من جيل لآخر عن طريق رجال الدين من البراهمة وقد أدى تدوين هذه (النصوص) المقدسة إلى إخضاعها للدراسة الجادة العميقة لمعرفة ما تتضمنه من آراء وأفكار ونظريات فلسفية، وتحديد التصورات والأفكار الأساسية التي تقوم عليها (فلسفات) الهند المختلفة وهي فكرة الروح أو النفس، وفكرة الأعمال أو الأفعال وفكرة الخلاص. كذلك ساعدت دراسة هذه النصوص المقدسة على تتبع التطورات التي خضعت لها الأساطير القديمة أمام تقدم التفكير الفلسفي المنهجي المنظم وظهور المذاهب والنظريات الفلسفية، بحيث أصبحت تلك المرحلة المبكرة التي تمتد من الألف الثاني قبل الميلاد تقريباً وحتى العصر المسيحي تعرف باسم مرحلة ما قبل المنطق Preological Period.[1]

وقد يصدق الشيء نفسه على التراث الشفاهي التقليدي عند الشعوب الأخرى بما في ذلك الشعوب والمجتمعات (البدائية)، وذلك على الرغم من أنه لم يتم حتى الآن تسجيل كل ذلك التراث الضخم المتنوع، وعلى الرغم أيضاً من أن ذلك التراث وبخاصة في المجتمعات (البدائية) خضع لكثير من التعديل والتغيير أثناء النقل والرواية الشفاهية، ولم يحتفظ في الأغلب بصورة واحدة ثابتة أو أصيلة كما هو الحال بالنسبة للتراث الهندوكي المقدس القديم. وقد قامت بالفعل بعض محاولات جادة – وإن كانت متفرقة – للكشف عن الآراء (الفلسفية) التي تتضمنها بعض الثقافات (البدائية)، وربما كان أشهر هذه المحاولات الدراسات التي قام بها عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي بول رادين Paul Radin والتي ضمنها اثنين من أهم كتبه وهما كتاب "الإنسان البدائي كفيلسوف Primitive Man as Philoslpher"، وكتاب "عالم الإنسان البدائي The World of the Primitive Man"، كما أسهم عدد من الأنثروبولوجيين المعاصرين ممن اهتموا بدراسة أنساق الفكر في الثقافات الإفريقية في الكشف عن بعض ملامح التفكير (الفلسفي) في المجتمعات والثقافات التي عاشوا فيها وقاموا ببحوثهم ودراساتهم الميدانية

(1) Geoffrey Parriinder, Religion in Africa, Penguin, London, 1969, p. 25, "Indian Philosophy" in Encyclopaedia Britannica 15th Edition, Vol. 9, p. 314-15

المتعمقة، وركزوا فيها على دراسة وتحليل الأساطير والحكايات والشعائر الدينية والطقوس والممارسات السحرية التي ترجع إلى عصور موغلة في القدم والتي تضم قدراً كبيراً من الآراء حول الكون والخلق وطبيعة الكائنات والموجودات بل وطبيعة وماهية الوجود ذاته.

ولذا فقد يكون من التعسف المسارعة إلى إنكار وجود أنساق فكرية محكمة ودقيقة تدور حول العالم والكون والإنسان عند تلك الشعوب الإفريقية، وبخاصة الشعوب ذات التاريخ الطويل التي بلغت في وقت من الأوقات مستوى عالياً نسبياً من التقدم، وكانت لها ممالك وإمبراطوريات واسعة، وحققت ثقافاتها التقليدية درجة كبيرة من التشابك والتعقد كما هو الحال مثلاً بالنسبة لثقافة البانتو الذين يشغلون الآن حوالي ثلث القارة الإفريقية وحظيت ثقافتهم ربما أكثر من غيرها من الثقافات باهتمام الباحثين والدارسين في هذا الموضوع[1]. ومن هنا فإن الأحكام التي كانت تصدر عن بعض العلماء، وبخاصة في القرن التاسع عشر، والتي تنكر على الأفارقة - كما تنكر على غيرهم من الشعوب (البدائية) القدرة على التفكير المجرد وتذهب إلى القول بعدم وجود أنساق فكرية منطقية متكاملة وراء اعتقاداتهم وأديانهم التي كانوا يصفونها بأنها مجرد حركات طقوسية راقصة، وأنها أديان يمكن التعبير عنها بالرقص أكثر مما يعبر عنها بالفكر، هي كلها أحكام تحتاج إلى المراجعة وإعادة النظر فيها في ضوء المعلومات الإثنوجرافية الحديثة التي توافرت لدينا خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة بفضل تلك البحوث الميدانية المركزة المتعمقة التي يقوم بها علماء الأنثروبولوجيا في عدد كبير جداً من الجماعات القبلية في كل أنحاء القارة الإفريقية.

وجانب كبير من المسئولية عن إصدار هذه الأحكام المتسرعة يقع بغير شك على عاتق المبشرين والرحالة، وكذلك على بعض علماء الأنثروبولوجيا الأوائل في القرن التاسع عشر. فقد كان هؤلاء الكتاب والعلماء يصفون (الفكر) الإفريقي

(1) George Peter Murdock, Africa, Its Peoples and Their Culture History, McGrow-Hill, N.Y. 1959, Part 8 "Expansion of the Bantu."

– أو العقل الإفريقي حسب التعبير الشائع حينذاك– بأنه فكر أو عقل (بدائي) رغم كل إبداعاته الثقافية سواء في الفن التشكيلي (وبخاصة فن النحت) أو في الأساطير والحكايات أو في الحكم والأمثال أو في الموسيقى والرقص والغناء، أو في الأدب بمعناه الواسع، كما كانوا يرون أن الإنسان الإفريقي، وشأنه في ذلك شأن كل (البدائيين)، عاجز بطبيعته عن التفكير المجرد وعن صياغة الأفكار والنظريات عن عالم المحسوسات والمرئيات. وقد كان هؤلاء الكتاب يهتمون في العادة بالبحث عن الطرائف والغرائب في الفكر الإفريقي، وفي مظاهر السلوك والشعائر والطقوس الدينية والسحرية، ويطلقون تسميات عامة وغريبة وغامضة على نسق المعتقدات والممارسات الدينية عند تلك الشعوب. وظهرت بذلك مصطلحات جديدة مثل الفيتشزم والأنيميزم التي قال بها تايلور، أو مثل "القوة الحيوية" التي قال بها رجل الدين البلجيكي بلاسيد تمبلز Placied Tempels في كتابه عن "فلسفة البانتو" الذي سوف نعود إليه هنا أكثر من مرة، أو "الدينامية" التي قال بها إدوين سميث Edwin, Smith في الكتاب الذي اشرف على تحريره عن "أفكار الإفريقيين عن الله The African Ideas Of God"، وغير ذلك من المصطلحات والتعبيرات التي يمتلئ بها الآن القاموس الأنثربولوجي عن الدين، وإن كانت هذه المصطلحات –أو بعضها على الأقل– قد ظهر عدم دقتها واختفت من الكتابات الانثروبولوجية المعاصرة. وقد لجأ هؤلاء الكتاب إلى تلك التعبيرات والمصطلحات الغامضة لوصف أنماط التفكير والسلوك السائدة عند الشعوب الإفريقية، ولكنهم لم يكونوا يهتمون بدراسة (الفكر) الإفريقي في ذاته بحثاً عن المبادئ التي يصدر عنها والتي تعبر عن رؤية متكاملة ومحددة للكون والإنسان وبقية الكائنات، أو عن علاقة نسق التفكير ببقية الأنساق التي تؤلف معه البناء الاجتماعي والثقافي في تلك المجتمعات. وهذا معناه أن هذه التسميات تعكس في الحقيقة وجهة نظر أصحابها أكثر مما تعبر عن حقيقة وجود الفكر الإفريقي.

ومن الغريب، كما يلاحظ الأستاذ بول رادين[1] أن الكثيرين ممن كتبوا عن (حضارات) الإنسان (البدائي) كانوا يحرصون دائماً على إبراز الجانب

(1) Paul Radin, The World of Primitive Man, Press, N.Y., 1960, p. X.

السلبي في تلك الحضارات ويغفلون الإنجازات الإيجابية والعقلانية، ولذا امتلأت كتاباتهم بالإشارات إلى الممارسات الغريبة وإلى السحر والشعوذة، وإلى الخوف من الطبيعة والرهبة أمام الظواهر الكونية، كما كانت تحرص أيضاً على إبراز الإنسان (البدائي) على أنه عبد لغرائزه وعواطفه ومشاعره وانفعالاته، ولم يتغير هذا الموقف إلا بعد أن بدأ علماء الأنثروبولوجيا يقدمون تفسيرات جديدة لأسلوب الحياة وطريقة التفكير السائدين في المجتمعات البدائية وذلك في ضوء خبراتهم الطويلة والعميقة بالمجتمعات والشعوب التي أقاموا فيها أثناء دراساتهم الميدانية. وقد اهتم العلماء المعاصرون بدراسة الجوانب الإيجابية والإنجازات العقلانية في ثقافات المجتمعات والقبائل الإفريقية بوجه خاص دون أن يؤدي ذلك إلى إغفال أو إنكار فكرة السحر والممارسات السحرية والخوف من العين الشريرة وما إليها[1]، وإنما ساعدت هذه الدراسات على فهم نظرة الإفريقيين إلى العالم في إطار الثقافة العامة الشاملة التي تسود مجتمعاتهم، ووضع تلك الممارسات والمعتقدات في حجمها الحقيقي بدون مبالغة أو تهويل.

وقد ذهب رادين ايضاً في تشخيصه لمقومات الثقافات أو (الحضارات البدائية) —كما يسميها— إلى أن هذه الثقافات تتميز باستقرار مجتمعاتها إلى حد كبير وانعدام الأزمات والصراعات الاقتصادية والاجتماعية الحادة بين افرادها أو بين الزمر والفئات الاجتماعية التي نقسم إليها. واحترام الفرد في ذاته بصرف النظر عن فوارق السن والجنس، ثم قوة التكامل أو درجة التماسك السياسي والاجتماعي الذي حققته هذه الثقافات والإحساس بالأمن والأمان الشخصي الذي يتجاوز كل اشكال وصور الحكومات وكل الصراعات والمصالح القبلية (بول رادين صفحة ١١).

---

(١) يهمنا أن نشير هنا على الخصوص إلى كتاب الأستاذ إيفانز بريتشارد عن الشعوذة والمتنبئين والسحر عند الأزاندي.

E.E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, O.U.P., 1937.

فلا يزال هذا الكتاب يعتبر من أفضل ما كتب عن الموضوع في اي مجتمع إفريقي إن لم يكن أفضلها على الإطلاق وأكثرها عمقاً وتفصيلاً كما لا يزال من أهم المراجع التي يمكن الرجوع إليها في دراسة أنساق الفكر وتجربة الحياة في المجتمعات الإفريقية القبلية.

ومن الطريف في الأمر أن بول رادين يرى أنه لا يكاد يوجد في العالم كله الآن سوى بعض مناطق قليلة للغاية تخلو من وجود شعوب وجماعات وقبائل اصلية aboriginal، وهذه المناطق هي أوروبا وحوض البحر المتوسط وأجزاء معينة من آسيا، بينما توجد هذه الجماعات الأصلية وتنتشر في بقية أنحاء العالم كما هو الشأن مثلا بالنسبة للهنود الحمر في أمريكا، والقبائل العديدة التي تعيش في إفريقيا جنوبي الصحراء وسكان أستراليا الأصليين Australian Aborigines وغيرهم، ومع ذلك فإن الأفارقة (الأصليين) خضعوا خلال تاريخهم الطويل لكثير من التأثيرات الثقافية الوافدة على القارة من الخارج إما عن طريق الاتصال والاحتكاك بالشعوب والحضارات الأخرى الأكثر تقدما، وإما عن طريق الغزو والاستعمار ابتداء من المصريين القدماء إلى الفرس إلى الإغريق والقرطاجنيين والرومان إلى العرب المسلمين. وقد ترك هؤلاء جميعاً تاثيرات ثقافية واجتماعية عميقة ساعدت بغير شك على تكوين أفكار الإفريقيين ونظرتهم إلى الكون. ولذا فإن ما نسميه بالفكر الإفريقي (الأصيل) أو الفكر التقليدي هو مسألة تحتمل كثيراً من المناقشة. ولكن يبقى بعد ذلك أن التمييز الثنائي البسيط بين "رجل الفعل" أو "رجل العقل" الذي نلجأ إليه أحياناً في حديثنا عن المجتمعات المتقدمة يصدق إلى حد كبير على المجتمعات الإفريقية البسيطة. ومع أن "رجل الفعل" هو المسيطر في العادة في تلك المجتمعات القبلية كما هو الشأن في المجتمعات الأكثر تقدماً فإن ذلك لا ينفي دور "رجل الفكر" الذي يعطي جانباً كبيراً من اهتمامه لمراقبة وتحليل حالاته الذاتية الخاصة والنظر إلى العالم من حوله (رادين، صفحتا ٣٧–٣٨).

(١)

وجانب من الصعوبات التي يصادفها البحث في موضوع أنساق الفكر في إفريقيا يرجع إلى تعدد الشعوب والقبائل الإفريقية وتباينها الثقافي حتى داخل الجماعة العرقية الواحدة بل وداخل الجماعة اللغوية الواحدة أيضاً، وكذلك إلى تشعب وتباين الأفكار حول الموضوع الواحد وتوزع هذه الأفكار بين مختلف إبداعات العقل الإفريقي من أساطير وحكايات وخرافات ومعتقدات دينية وممارسات

سحرية وما إليها. فكل من هذه الجوانب الإبداعية يتناول بطريقته الخاصة التعبير عن الأصول الأولى للاشياء وطبيعة الكون ونشأته وتطوره والقوى الخالقة التي أبدعت هذا العالم، والعلاقة بين الإنسان والكون وأسرار الحياة والموت وطبيعة الروح والجسم والعلاقة بينهما وحركات الأجرام السماوية وتاثيرها في حظوظ الناس وأقداراهم، وغير ذلك من الموضوعات الشائعة المعقدة التي يصعب التعرض لها كلها أو حتى تلخيص أهم ملامحها أو تحديد بعض العناصر والمبادئ الأساسية المحدودة التي ترتكز عليها كل هذه الأفكار.

فليس هناك إذن "مذهب" فلسفي واضح المعالم يمكن رده إلى مدرسة فلسفية أو اتجاه فلسفي واحد، وليست هناك "نظرية أو نظريات" فلسفية يمكن ردها إلى فيلسوف واحد أو إلى عدد محدد من الفلاسفة كما هو الشأن حين نتكلم عن الفلسفة وتاريخها ومذاهبها بالمعنى الدقيق للكلمة. ولذا كان لابد لنا من أن نقصر الحديث بالضرورة على بعض جوانب محددة من الإبداع الفكري الإفريقي التي يمكن أن تندرج تحت كلمة (فلسفة) وهي جوانب وموضوعات تتعلق في المحل الأول بمركز الإنسان في الكون ونظرته إلى نفسه وإلى العالم من حوله، وأن نقصر الحديث بالضرورة أيضاً على بعض الجماعات القبلية المحدودة التي تتوافر لدينا معلومات عنها أكثر من غيرها وذلك نتيجة لظروف تاريخية وجهت الباحثين والعلماء إلى الاهتمام بها بالذات، حيث أمضى بعض الباحثين والعلماء في تلك المجتمعات سنوات طويلة أتاحت لهم الفرصة لدراسة العمليات الذهنية والأنساق الفكرية السائدة فيها، بينما أتيح للبعض من تلك المجتمعات عدد من أبنائها الذين بلغوا درجة من التعليم والعلم أتاحت لهم دراسة مجتمعاتهم وثقافاتهم من داخل، وظهرت بذلك أعمال رائعة تعالج ملامح "الفلسفة الإفريقية" كما تتمثل عند إحدى المجموعات اللغوية العرقية كما هو الشأن في كتاب الأب بلاسيد تمبلز Placied Temples[1]، أو

(١) وضع الأب بلاسيد تمبلز كتابه بعنوان "فلسفة البانتو Bantoe-Filosophie عام ١٩٤٥ ولكن ظهرت الترجمة الفرنسية لذلك الكاتب أولا عام ١٩٤٦ ثم ظهرت بعدها وفي العام نفسه الأصل الفلامني للكتاب وقد ترجم الكتاب إلى الألمانية عام ١٩٥٦ ثم إلى الإنجليزية.
والأب تمبلز رجل دين من الفرنسيسكان عاش وعمل في الكونغو منذ عام ١٩٣٢ وجمع #

"العقل الإفريقي" كما يتمثل عند إحدى القبائل الكبرى بالذات كما هو الحال في كتاب الأستاذ إبراهام الذي يكتب من واقع خبرته وتجربته عن المجتمع القبلي الذي ينتمي هو نفسه إليه وهو مجتمع الأكان Akan(١). بل لقد بدأ يظهر عدد من المفكرين الأفارقة الذين يكشفون في كتاباتهم عن درجة عالية من الأصالة والعمق بحيث يوصفون في الأعمال الغربية ذاتها بأنهم (فلاسفة) كما هو الشأن بالنسبة للأب الكسي كاجامه Alexis Kagame الذي ترك لنا كتاباً من أمتع وأعمق الكتب عن فلسفة الوجود عند البانتو في رواندي(٢). وقد ظهر ذلك الكتاب عام ١٩٥٦. وذلك كله إلى جانب الاهتمام المتزايد لدى علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين بدراسة النسق الفكري والمبادئ العقلية التي تكمن وراء المعتقدات الدينية والطقوس والممارسات السحرية ونظرة الأفارقة إلى العالم على ما فعل إيفانز بريتشارد عن الأزاندي والنوير، وما فعله تلميذه جودفري لينهارت عن الدنكا في أوائل الستينيات، أو ما فعله داريل فورد وزملاؤه بالنسبة لتصورات بعض القبائل الإفريقية عن العالم.(٣)

وعلى الرغم من كل ما يقال عن اختلاف الثقافات وتباين الأفكار في المجتمعات الإفريقية فإن الأمر لا يخلو من وجود درجة من التجانس بينها وإن كان ذلك التجانس يقوم على أسس تختلف عن تلك التي تسود في الفكر الغربي.

كثيراً جداً من المعلومات بنفسه من خلال ملاحظاته واتصالاته بالناس، ثم قام بتحليل فكر البالوبا Baluba من دراسة أقوالهم من انفسهم ومن ملاحظة سلوكهم وتصرفاتهم، ومنها انتقل إلى دراسة فكر البانتو ككل وامكنه ان يستخلص نسقهم الفكري الذي ظهر بشكل منهجي منظم في ذلك الكتاب الذي يرجع إليه كل الدارسين الذين يهتمون بدراسة الفلسفة الإفريقية أو على الأصح "فلسفات" الشعوب الإفريقية المختلفة.

(1) W.E. Abraham, The Mind of Africa, Weidenfield and Nicolson, London, 1962.

(2) Alexis Kagame, La Philosophie-Bantu-Rawndaise de l'etre, Paris, 1956.

(3) F.E. Evans- Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, op. cit., Id, Nuer Religion, O.U.P. 1956; Gudffrey Lenhardt, Divinity and Experience, The Religion of the Dinka, O.U.P. 1961; Darryll Forde (ed). Africa Worlds O.U.P. 1954.

وهذا هو الذي يدفع بعض الكتاب في الغرب إلى الحكم بعجز العقل الإفريقي عن التفكير المنطقي. والكاتب الإفريقي الكبير أديبايو أديسانيا Adebayo Adesanya الذي ينتمي إلى قبائل اليوروبا في نيجيريا – يشير إلى ذلك النمط من التجانس أو التناسق بين التصورات والمفاهيم في إفريقيا مع إبراز خصوصيتها وتمايزها عن أسلوب تجانس التصورات في الفكر الغربي فيقول:

"أن هذه ليس ببساطة هو اتساق الواقع والإيمان، أو انسجام العقل مع المعتقدات التقليدية ولا هو تناسق العقل والحقائق اليومية المحسوسة الملموسة، وإنما هو نوع من التناسق والتناغم الذي يقوم بين كل هذه الأمور وبين مختلف المجالات. فالآراء الطبية التي يقبلها الجميع ويعترفون بصحتها تصبح مجرد سخف وعبث إن هي تناقضت مع إحدى المسلمات الدينية والعكس بالعكس. وهذا الشرط الأساسي بوجود التناسق أو التناغم بين مختلف المجالات يؤلف نسقاً فلسفياً ويعتبر بمثابة المبدأ الأساسي في فكر اليوروبا. فقد يمكن للفكر الإغريقي مثلاً أن ينكر فكرة الله ويسقطها تماماً من اعتباره دون أن يلحق ذلك أي ضرر بالبناء المنطقي لذلك الفكر، ولكن هذا لا يمكن حدوثه أو تصوره بالنسبة لفكر اليوروبا. وفي القرون الوسطى كان في الاستطاعة إغفال العلم أو الإغضاء عنه بسهولة، ولكن ذلك لا يمكن حدوثه او تصوره في فكر اليوروبا أيضاً، لأن الإيمان والعقل يعتمدان أحدهما على الآخر اعتماداً تاماً وكلياً. وفي العصر الحديث لا تشغل فكرة الله مكاناً واضحاً في التفكير العلمي ولكن هذا أيضاً أمر يستحيل تصوره بالنسبة لليوروبا. فمنذ أيام السلف الأول للقبيلة أقيم صرح شاهق من المعرفة المنظمة المتماسكة يبرز كيف أن يد الله كانت وراء كل عنصر من عناصر الطبيعة مهما كان ذلك العنصر بسيطاً أو بدائياً. فالفلسفة واللاهوت والسياسة والنظرية الاجتماعية وقانون الأرض والطب وعلم النفس والولادة والموت ترتبط كلها بعضها ببعض بطريقة منطقية بحيث تؤلف نسقاً محكماً إلى أبعد حدود الإحكام، بحيث إن إغفال أي عنصر من عناصر ذلك الكل كان خليقاً بأن يصيب ذلك الكل نفسه بالشلل التام".

وكما يقول جان هاينز ياهن وهو يعلق على ذلك، إن الوجود الذي يتكلم

عنه أديسانيا لا يصدق فقط على فكر اليوروبا وإنما هو ينطبق أيضاً على كل التفكير التقليدي في إفريقيا, وعلى الفلسفة الإفريقية بنوع خاص.(١)

وهذا النمط من التفكير الذي يشيع في كثير من المجتمعات التي توصف بأنها مجتمعات "بدائية" –بصرف النظر عن مدى صحة هذه التسمية أو دقتها– والذي يبدو مختلفاً عن نمط التفكير الغربي هو الذي جعل عالماً من علماء الاجتماع الأوائل في فرنسا، وهو لوسيان ليفي بريل، يطلق عبارته الشهيرة حول ما يسميه بالعقلية البدائية من أنها "عقلية سابقة على المنطق mentalite prelogique. وكان ليفي بريل يقصد من هذه العبارة أن نسق التفكير (البدائي) لا يتورع عن ان يجمع بين المتناقضات، ولا يجد غضاضة في أن ينظر إلى الأشياء على ماهي عليه في الحقيقة والواقع وعلى ما ليست عليه"، وأن يرى فيها أموراً لا تمت إليها بحال، اي أنه يرى في الشيء الواحد ونقيضه، وهو أمر لا يمكن حدوثه في التفكير الأوروبي. ولقد تراجع ليفي بريل على أية حال فيما بعد عن تلك التسمية. وتشهد على ذلك رسالة قصيرة كان قد أرسلها في الثلاثينيات إلى الأستاذ إيفانز بريتشارد حين كان يعمل بجامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) ونشرها إيفانز بريتشارد في ذلك الحين في مجلة كلية الآداب. وفي تلك الرسالة يراجع ليفي نفسه ويذكر أن ما كان يقصده هو أن (البدائيين) يتبعون اسلوباً من التفكير يختلف عن أسلوب التفكير الغربي نتيجة للأوضاع الثقافية السائدة في مجتمعهم والعناصر الأولية التي يستخدمها في صياغة ذلك التفكير على اعتبار أن التفكير يستمد مادته من مجتمعه وثقافته. ثم اعترف ليفي بريل بعد ذلك بسنوات في بعض أعماله المتأخرة بأن "البناء المنطقي للعقل الإنساني واحد لدى كل البشر".(٢)

كذلك فإنه على الرغم من تنوع الثقافات الإفريقية وتباينها فإنها تكاد تتفق في رؤيتها للعالم أو نظرتها له World View أي أن هناك رؤية للعالم

---

(1) A. Adesanya, "Yoruba Metaphysical Thinking" in Odu'a, 5, Ibadan, 1958, p. 395, according toJan-Heinz Jahn, Muntu, An Outline of Neo-African Culture, Faber & Faber, London, 1961, p. 97.

(2) Lucien Lévy, Bruhl, Carnets, Paris, 1949, p. 60.

موحدة إلى درجة كبيرة، وتعكس عدداً من العناصر المتماثلة التي تشترك فيها جميعاً، ويمكن أن يرد إلى هذه رؤية للعالم كثير من الأفكار والمفاهيم والتصورات عن الكون والطبيعة والإنسان بما في ذلك التصورات المتعلقة بالدين والأخلاق والتنظيم الاجتماعي وغير ذلك من الملامح الأساسية التي تميز المجتمع الإفريقي التقليدي.

وربما كان من أهم ما يميز "عالم" الإفريقيين -كما يبدو في نظرهم، أو حسب رؤيتهم الخاصة- هو وحدة ذلك العالم واتساقه. فليس ثمة عنصر واحد أو مظهر واحد من عناصر ذلك العالم أو مظاهره يقوم بذاته مستقلاً كل الاستقلال عن غيره من العناصر والمظاهر، وإن كان ذلك لا يمنع من تمايز العناصر بعضها عن بعض في الوقت ذاته، ويستوي في ذلك الواقع والخيال، والمعرفة والعقيدة، والممكن والمستحيل، وعالم المرئيات وعالم الغيبيات، والحياة الدنيوية المادية والحياة الدينية الروحية وما إليها. فهي تمتزج معاً كما سبق أن ذكرنا ويرتبط بعضها ببعض بحيث تؤلف نسيجاً محكماً متماسكاً، ولذا كان يصعب على الباحث الأنثروبولوجي -أو غيره من الدارسين الجادين- أن يكتفي بدراسة أي مظهر واحد من مظاهر تلك الحياة الإفريقية المعقدة المتشابكة بعيداً عن بقية المظاهر والمكونات. فالأشياء التي يميز بينها الإنسان الأوروبي مثلا تبدو للإنسان الإفريقي متماثلة في جوهرها، ولذا فإن الوصول إلى فهم حقيقي لأي مظهر من مظاهر تلك الحياة يتطلب الإحاطة الكاملة بالحياة كلها.(١)

وقد يمكن تفسير ميل الإنسان الإفريقي - والإنسان البدائي بوجه عام- إلى اعتبار الأشياء المختلفة كما لو كانت متشابهة بل متماثلة، أو على الأصح رؤية التشابه والتماثل في الاختلاف والتباين، بموقفه من نفسه ونظرته إلى ذاته واعتبار تلك الذات هي مركز الكون. ولذا فكثيراً ما ينظر إلى الأشياء التي توجد في البيئة التي تحيط به نظرته إلى جسمه ويطلق عليها بالتالي أسماء

(1) Diedrich Westerman, The African Today and Tomorrow, O.U.P., p. 83.

وصفات مستمدة من جسمه ومن شخصيته هو. فرع الشجرة هي (يد) الشجرة بالنسبة إليه، وورقة الشجر (إذن)، وساق النبات (قدم)، ومقدمة الشجرة (جبهة)، وقمة الشجرة (رأس) وهكذا. وقد استرعى ذلك انتباه الكثيرين من علماء الأنثربولوجيا، وأعطاها ليفي ستروس Levi-Strauss بالذات جانباً كبيراً من اهتمامه حيث عالجها بتفصيل، وبالنسبة للهنود الحمر في كتابه العميق "الفكر الوحشي" أو الفكر الخام La Pensée Sauvage.

وبالمثل فإن الإنسان الإفريقي يلحق إلى الأشياء والكائنات والموجودات الأخرى خصائصه هو وطباعه ومقومات شخصيته الذاتية المميزة له كإنسان، وينسب إليها رغباته هو احتياجاته وكل ما يحس به من حب وكراهية وقدرة على العمل وهكذا، بحيث نجده في آخر الأمر يعامل تلك الأشياء بنفس الطريقة التي يعامل بها غيره من البشر. فالإنسان الإفريقي –على ما يقول فسترمان (صفحة ٨٤) "يشخص" الأشياء التي تحيط به– اي يضفي عليها شخصية متميزة ويضعها على نفس المستوى الذي يحتله هو نفس او غيره من الناس. بل إن الأموات أنفسهم يحتفظون بنفس الخصائص والقوى والملكات التي يملكها الأحياء، ولذا فهو يخاطبهم ويناجيهم ويقدم لهم الطعام والشراب ويستعين بهم على متاعب الحياة وأزماتها، كما ان الأموات يختلطون بمجتمع الأحياء بشكل أو بآخر فيشاركونهم حياتهم وطعامهم وشرابهم دون أن يراهم الأحياء. وهذا معناه أن هناك نوعاً من "وحدة الوجود" التي تمتزج فيها المظاهر والأشياء والكائنات بحيث يصعب الفصل بينها فصلاً قاطعاً، وبحيث يستطيع الإنسان أن يتشكل بأشكال الحيوانات المختلفة والعكس، وحيث يمكن للإنسان ايضاً أن يخاطب الحيوان ويقدم له القرابين مثلما يقدمها لأحد الآلهة أو الأرباب أو الأسلاف.

ولكن هذا الميل للتوحد لا يصل إلى نهايته المنطقية أو إلى النتائج التي قد يتوقعها المرء منه. وربما كان ذلك راجعاً إلى أن الإنسان الإفريقي ليس عاجزاً في الحقيقة عن التمييز بين الأشياء أو عن إدراك الفوارق القائمة بينها، وإن كان لا يهتم بإبراز هذه التمييزات والفوارق إلا حين تكون هناك حاجة ماسة لذلك، ويظهر هذا بوضوح حين ننظر في لغات بعض القبائل الإفريقية التي لدينا عنها معلومات كافية مثل لغة البانتو، فحينئذ سوف نجد أن تلك اللغات تقيم

تمييزات وتصنيفات وفوارق دقيقة للغاية بين الأشياء وبطريقة لا تكاد نجد لها مثيلاً في كثير من اللغات المتقدمة. وهذه نقطة هامة سوف نعود إليها فيما بعد. ولكن يكفي الآن أن نشير إلى أن الأشياء والكائنات والموجودات المختلفة تتمتع بقوى وقدرات مختلفة تعطيها تمايزها بعضها عن بعض. وهذه القوى تكمن في كل شيء اعتباراً من الآلهة والأرواح حتى البشر ثم الحيوانات وبقية الكائنات الأدنى من ذلك في المكانة والمنزلة. أي أن هذه القوى تختلف في النوع وفي الدرجة ولكنها تعتبر عاملاً هاماً وفعالاً —إن لم تكن هي العامل الأكثر أهمية وفاعلية— في حياة الإنسان اليومية. فهو يتعرض في كل لحظة من لحظات حياته لتأثيراتها التي تأتيه من كل جانب وذلك بحكم وضعه في مركز الكون، كما أنها تتدخل في تحديد قدره ومصيره ومستقبله وحظه من الحياة، وهي بذلك تستطيع أن تساعده أو تعوق مسيرته، كما تستطيع أن تحافظ على حياته وتحفظها له أو أن تدمرها تماماً. فهي تخضع وتستجيب لإرادة صاحبها الذي تكمن فيه، ولذا فإنها قد تصبح أداة رهيبة في يده كما أن لها القدرة على الانتقال من شيء لآخر بل ومن شخص لآخر، وإن كان ذلك لا يمنع الإنسان —من ناحية أخرى— من أن يتقرب إليها بل ويسيطر عليها ويسخرها لصالحه عن طريق الممارسات والطقوس السحرية. ولكن هذه المسألة تخرج عن نطاق الموضوع الذي نعالجه هنا ولذا فليس ثمة ما يدعو إلى الحديث عنها بالتفصيل.

(٢)

تمايز القوى لا يعني تفردها أو استغلالها وانفصالها تماماً بعضها عن بعض. فهناك نوع من التنظيم أو الترتيب التصاعدي الذي تترتب هذه القوى تبعاً له في سلسلة واحدة متصلة يقف على قمتها الإله أو الرب الذي هو الخالق المبدع أو العلة الأولى، والذي يصفه أدوين سميث بأنه قمة أو رأس الهرم، بينما يتألف جانبا الهرم من الأسلاف أو الأجداد من ناحية، وآلهة الطبيعة وأرواحها من الناحية الأخرى، وتؤلف القوى السحرية الدنيا قاعدة الهرم، ويقوم الإنسان في مركز هذا كله ولذا فهو يتعرض للتأثيرات المختلفة التي تأتيه من كل جانب على ما ذكرنا.

ويتمتع الرب أو الكائن الأسمى Supreme Being –كما يشار إليه في بعض الكتابات وبخاصة عن مجتمعات وقبائل غرب إفريقيا– بقوة خالصة أو أنه على الأصح قوة خالصة، إنه قوة في ذاته وبذاته، ولكنه يرتبط في الوقت نفسه بكل القوى الأخرى المنتشرة في الكون وفي كل الكائنات، وذلك على اعتبار أنه هو الذي يمنحها الحيوية ويتحكم بناء على ذلك في حظوظها وأقدارها من حيث القوة والضعف بالزيادة أو النقصان، ويستمد الأسلاف الأوائل الذين انحدر منهم البشر الموجودون الآن قوتهم من ذلك الرب أو الكائن الأسمى ومنهم تنتقل هذه القوة إلى ذريتهم من الأحياء، ولذا فإن ا لأحياء من البشر ينظرون إلى أسلافهم وأجدادهم كما لو كانو آلهة أو أربابا او أرواحاً خالصة تكمن في مظاهر الطبيعة المختلفة وترتبط طوال الوقت بالبشر.(1)

---

(1) Parrinder, op. cit., p. 27.

ويميل بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى استخدام كلمة الأرباب أو أحياناً الربوبية بدلا من كلمة الآله او الله God حين يتكلمون عن الدين عند الإفريقيين أو عن فلسفة الوجود، وهذا هو ما يفعله جود فري لينهارت مثلا في كلامه عن الدين عند الدنكا في جنوب السودان. فقد استخدم لينهارت هذه الكلمة في معرض كلامه عن "القوة الأسمى" التي تعلو على الإنسان وعلى البشر وعلى بقية الكائنات الحية وكل الموجودات الأخرى، وهي القوة التي تعرف في لغة الدنكا باسم نهياليك nhialic. وقد تكون هذه القوة العليا في بعض الأحيان كائناً سايماً وخالفاص ومبدعاً كما قد يكون لها وجود شخص. ولكنها قد تكون أيضاً نوعاً من النشاط الذي يلخص انشطة عدد كبير من الكائنات التي تتفاوت فيما بينها في الطبيعة والطبع. ولكن هذه القوة –أعني قوة الربوبية– ليست هي مجرد (الطبيعة) وإنما هي قوة إلهية مقدسة تتغلغل في كل شيء وتوجد في كل شيء. وقد تكون الربوبية واحدة، ولكن توجد إلى جانبها كائنات أخرى مشخصة يطلق عليها لينهارت اسم (الأرباب الأحرار) كما أن هناك فئة أخرى يطلق عليها اسم الأرباب القبليين. وهذا مثال واحد ولكنه يدل على مدى التعدد والتعقد وكيف أن تصورات الإفريقيين عن الكون والخلق والآلهة تختلف اختلافاً كبيراً عن التصورات السائدة في الغرب وفي الأديان السماوية.

وعلى ذلك فإذا كان بعض الكتاب يستخدمون كلمات مثل (الله) أو (الآلهة) فإنهم يستخدمونها من قبيل التجوز فقط حتى يمكنهم توضيح الأفكار والمفاهيم والتصورات السائدة في تلك المجتمعات وتقريبها إلى الأذهان. اما إذا أخذت هذه التصورات في سياقها الإفريقي البحت فإنها لا يمكن أن تعادل أو تساوي تماماً الأفكار والتصورات السائدة في الفلسفة واللاهوت الغربيين. انظر في ذلك:

Lienhardt, op. cit., pp. 38-42, parrinder,, pp. 27-9.

فكان من الخطأ إذن السير وراء الكتاب الأوائل الذين كانوا يفترضون وجود (روح) واحدة أو (مانا) واحدة عالية أو (دينامية) واحدة منتشرة في العالم كله "مثلما تنتشر المربى فوق قطعة من الخبز المقدد" حسب تعبير باريندر (صفحة ٢٦). وإنما هناك في نظر الإنسان الإفريقي قوى مختلفة تتوزع بين مختلف الكائنات اعتباراً من القوى (الآلهية) إلى القوى البشرية ونزولاً إلى القوى الحيوانية والنباتية وقوى الأشياء غير الحية. ودراسة هذه القوى وما يقوم بينها من تفاعل وتأثير متبادل هي التي تؤلف الركيزة الأولى لفهم الفكر الإفريقي والفلسفة الإفريقية، إذا نحن أخذنا كلمة (فلسفة) هنا بالمفهوم الواسع الذي سبقت الإشارة إليه ولم نلتزم بالمعنى الأكاديمي الضيق.

وتصور العالم مأهولاً بتلك القوى المختلفة إلى تتوزع بين مختلف الكائنات والأشياء ومظاهر الطبيعة والظواهر الكونية يؤدي إلى تصور الكون والكائنات المختلفة في حركة دائمة وبالتالي في تغير مستمر. وهذه الخاصية التي تتميز بها تلك القوى المختلفة هي التي تدفع الإنسان إلى الحركة وإلى العمل هي التي تقف بالتالي وراء كل ما يحققه من نجاح وسلطة ومكانة وسمعة وعلم ومعرفة.

فموقف الإنسان الإفريقي من الحياة يختلف إذن من هذه الناحية اختلافاً كبيراً عن موقف الإنسان الهندي مثلاً. فالفلسفة الهندية، والنظرة إلى الحياة في الهند تقوم على أساس إهدار الحياة وإنكار العالم، وذلك بعكس النظرة الإفريقية إلى الحياة وإلى العالم فإنها ترتكز أساساً على إثبات وجود العالم والتمسك بالحياة. وبينما تقوم أديان الهند القديمة على إنكار العالم فإن الأديان الإفريقية كلها –أو على الأقل الأديان التي تمت دراستها بالفعل– تدعو إلى احترام الحياة والإعلاء من شأنها والتمسك بها. فالعالم هو من خلق الآله أو الرب الذي أبدع كل شيء لكي يسخره الإنسان في آخر الأمر لصالحه الخاص ولما فيه خيره وخير الجماعة التي ينتسب إليها، كما أن الروح والجسد يلتقيان في وحدة متكاملة ومتماسكة هي التي تعطي الإنسان شخصيته وذاتيته المتميزة، وبذلك يصعب الفصل بينهما على عكس ما تذهب إليه معظم أديان الهند (باريندر، صفحة ٢٦).

والمهم هنا هو أن فكرة القوة، أو القوى المختلفة المنتشرة في الكون وبين مختلف الكائنات، تعتبر الفكرة المحورية التي تدور حولها. معظم آراء وأفكار الإفريقيين حول الإنسان والعالم والطبيعة وعلاقاتها بعضها ببعض فيما يؤلف ما يمكن تسميته بالتراث الفلسفي الإفريقي. ومعظم الدراسات التي بأيدينا والتي تدور حول هذا الموضوع تؤكد أهمية فكرة القوة الكونية المركزية والقوى المختلفة لفهم كثير من الأنساق الثقافية في المجتمعات الإفريقية القبلية وبخاصة مجتمعات غرب إفريقيا[١]، ولقد درست فكرة القوة بكثير من العناية والعمق عند قبائل البانتو، ولذا فقد يحسن بنا أن نعرض هنا بشيء من التفصيل لهذه الدراسات باعتبارها نموذجاً جيداً للجهود التي بذلها ويبذلها علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم لفهم أنساق الفكر السائدة في إفريقيا من ناحية، كما أن دراسة هذا الموضوع عند البانتو يلقي كثيراً من الأضواء على المفاهيم والتصورات الخاصة بالعلاقة بين الإنسان والكون في بعض المجتمعات الإفريقية الأخرى التي لم تلق من الباحثين حتى الآن مثل ذلك الاهتمام الذي لقيته قبائل البانتو.

---

(١) يشير ياهن Jahn في هذا الصدد إلى خمس دراسات مختلفة جاءت من خمسة مصادر مختلفة أيضاً ولكنها تجمع كلها على وجود وأهمية مفهوم القوى الكونية والبشرية والحيوانية النباتية في أنساق الدين والسحر والمعرفة في المجتمع الإفريقي. والدراسة الأولى هي كتاب الأب بلاسيد تمبلز الذي سبقت الإشارة والذي سوف نرجع إليه أكثر من مرة في هذه الدراسة والدراسة الثانية هي كتاب عالم الأنثوجرافيا الفرنسي الشهير مارسيل جريول Marcel Griaul عن الدوجون Dogons في نهر النيجر، ثم كتاب تلميذته وزميلته جرمين ديترلين Germine Dieterlene عن قبيلة البامبارا Bambara الذي اعتمدت على أقوال أحد الشيوخ من تلك القبيلة ثم نشرت ذلك في كتابها "مقال عن الدين عند البامبارا" والدراسة الرابعة عمل له طبيعة مختلفة تماماً لأن مؤلفته ممثلة زنجية أمريكية اسمها مايا دور Maya Dore وهي تنحدر من أصل إفريقي وكانت قد ذهبت إلى هايتي لتصوير فيلم عن عبادة الفودوو Voodoo ولكنها بدلا من أن تقوم بتصوير ذلك الفيلم اعتنقت تلك الديانة وكتبت عنها بعنوان "آلهة هايتي الأحياء The Living Gods of Haiti" وقد صدر الكتاب عام ١٩٠٤. أما الكتاب الخامس والأخير فهو كتاب القس الكسي كاماجه الذي تعتمد عليه هنا اعتماداً مباشراً في دراسة موضوع "القوى" ودورها في الحياة.
والشعوب الخمسة التي تناولتها هذه الأعمال هي قبائل البالوبا والروانda والدوجون والبامبارا والهايتيين، وهي شعوب متباعدة ولا يكاد بينها اتصال مباشر، ولكن توجد عندها لكها نفس العناصر الفكرية والفلسفية، وهي التي سوف نعرض لها هنا، وذلك بالإضافة طبعاً إلى الأعمال والبحوث الأنثروبولوجية الأكثر حداثه.

يدور كل النسق الفلسفي عند البانتو حول فكرة أو مفهوم القوة الذي يعبر عنه في لغتهم بكلمة (انتو NTU) وهي كلمة محورية تدخل جزءاً في كثير من التصورات والمفاهيم السائدة عندهم، بل إنها الأساس الذي تقوم عليه كل تصوراتهم وأفكارهم عن الكون والإنسان والأشياء والقيم. فالأنتو هي "القوى الكونية التي تدخل في كل شيء وتتدخل أيضاً في كل شيء" على ما يقول ألكسي كاجامه في كتابه عن فلسفة الوجود عند البانتو في رواندي (صفحة ٣٢٨)... إنها القوة التي يتخذ فيها (الكائن الأسمى) أو الوجود Being ذاته مع كل الكائنات. وعلى أساس هذه الفكرة يميز البانتويين أربعة تصورات أو أربعة مفاهيم أساسية تؤلف فيما بينها النظرة الفلسفية إلى الكون بكل ما فيه ومن فيه هذه التصورات أو المفاهيم الأربعة هي:

١- مفهوم مونتو Mu-ntu أو الكائن البشري (أي الإنسان).

٢- مفهوم كينتو Ki-ntu ويقصد به الأشياء المادية.

٣- مفهوم هانتو Ha-ntu الذي يشير إلى مقولتي الزمان والمكان.

٤- مفهوم كونتو Ku-ntu الذي يقصد به مقولة "الحالة" أو الكيف.

فالقوى الكونية Ntu تتدخل إذن في كل شيء على ما ذكرنا، وتؤثر في الأشياء جميعاً، وربما كان هو السبب الذي دفع رجلاً مثل الأب بلاسيد تمبلز يطلق على الآله أو الرب عند البانتو اسم (المونتو الأعظم The Great Muntu) أو الكائن القوي، أو القوة التي تصدر عنها كل الكائنات أو الموجودات بما في ذلك البشر. ولكن "مونتو" مع ذلك ليس مجرد قوة خالصة غشوم وإنما قوة عاقلة أو قوة ذات عقل ووعي وإدراك على درجة عالية جداً من السمو والرفعة والجلال[1]. ومن الطريف أن نلاحظ أن جمع كلمة (مونتو Mu-ntu) أي الإنسان أو الكائن البشري هي (بانتو Ba-ntu وهو اسم القبيلة ذاتها، فكأن قبيلة البانتو في غرب إفريقيا- وهي القبيلة التي خرج منها كاجامة نفسه - تعتبر نفسها البشر أو (الناس) بالمعنى الدقيق للكلمة.

هذه المفاهيم الأربعة تشير في الحقيقة إلى أربع مقولات رئيسية تصادفها في

(1) Alixis Kagame, op. cit., pp. 328-32, Parrinder, op. cit., p. 27.

الفكر (الفلسفي) الإفريقي بشكل عام، وإن كانت التسميات تختلف بطبيعة الحال -كما ذكرنا من قبل- باختلاف اللغات عند شعوب إفريقيا ومع وجود بعض الفوارق الطفيفة أيضاً. ولكن يمكن القول بوجه عام إن أي كائن أو أي موجود أو أيه ماهية - مهما كانت الصورة التي يبدو عليها- يندرج بالضرورة تحت إحدى هذه المقولات الأربع، وأنه من الصعب تصور قيام أي شيء خارج هذه المقولات[1]. ومع ذلك فإن ما يندرج تحت هذه المقولات يجب أن نتصوره ليس على أنه مادة أو جوهر مادي Substanse، وإنما على أنه قوة Force، فالإنسان قوة، والأشياء المادية قوى، والمكان والزمان قوتان، كذلك "الحالات" المختلفة هي أيضاً عبارة عن قوى مختلفة ومتباينة... فالرجل والمرأة (مقولة مونتو: الإنسان)، والكلب والحجر (مقولة كينتو: الأشياء المادية)، والشرق والأمس (مقوله هانتو: المكان والزمان)، والجمال والضحك (مقولة كونتو: الحالة) كلها قوى وليست مجرد جواهر مادية، ولذا فإنها من هذه الناحية - وعلى هذا الأساس- ترتبط بعضها ببعض وتقوم بينها صلات وعلاقات متبادلة. والأساس الأول الذي يؤدي إلى قيام هذه العلاقات هو الجذر NTU المشترك بينها جميعاً باعتباره هو القوى الكونية التي تتغلغل في كل شيء.

وعلى الرغم من أن هذه القوى الكونية أو الأنتو NTU لها وجود في ذاته بحكم طبيعتها كقوة عامة وكليته فإنها لا توجد بعيداً عن مظاهرها الأربعة الرئيسية أو منفصلة عنها تماماً، وإنما هي تتحد وتندمج بالموجودات والكائنات المختلفة، كما أنها هي البداية المركزية التي يتدفق منها الخلق والإبداع. فالأنتو يعبر إذن ليس فقط عن تأثير هذه القوى ولكن أيضاً عن وجودها ذاته، وإن كانت تلك القوى تفعل وتعمل باستمرار، كما أن تأثيرها متصل ومستمر ويحدث بدون توقف. ومع ذلك من الصعب الكشف عن ذلك التأثير أو إدراك فاعليته إلا إذا توقف الكون كله مثلاً أو توقفت الحياة تماماً بكل مظاهرها، فهنا فقط يمكن معرفة كنه الأنتو وإدراك طبيعته وعمق تأثيره.

في مركز هذا الكون بكل مكوناته وظواهره ومظاهره يقف الإنسان الذي هو مقياس كل شيء.

---

(1) Jan-Heinz Jahn, op. cit., p. 100.

وعلى الرغم من أن كلمة (مونتو) تترجم في العادة بالإنسان أو الكائن البشري فإن المفهومين لا يتطابقان تماماً، لأن (مونتو) مفهوم أوسع وأشمل بحيث يشمل الأحياء والأموات والأرواح وكل الكائنات الروحانية الفاعلة. ومن هنا كان المونتو قوة مفعمة بالعقل والذكاء وتسيطر على كل ما يتصل بالإنسان وحياته وسلوكياته ونشاطاته ومختلف أشكال الحياة التي يمر بها أو يمارسها (انظر باريندر صفحة ٢٨). وهذا هو الذي يجعل المونتو أقوى الكائنات وأشدها بأساً ليس من الناحية الفيزيقية، إذ يفوقه في ذلك كثير من الحيوانات بل والقوى الطبيعية كلها –ولكن من ناحية الذكاء والقدرة على التفكير– فالمونتو أو الإنسان بهذا المعنى الواسع الذي أشرنا إليه يفوق كل تلك الكائنات بفضل العقل الذي ينفرد به دونها جميعاً. وهذا معناه أن قوة (الإنسان) هي مزيج من القوة الفيزيقية والعقلية، وأن الترابط والتجانس بين هاتين القوتين (الفيزيقية والعقلية) هو الذي يعطيه ماهيته كإنسان "كامل" أو كإنسان "بمعنى الكلمة".

وبالمثل، فإن مقولة كينتو KI-ntu الذي تندرج تحتها الأشياء المادية تمتد بحيث تشمل كثيراً من الكائنات الأخرى غير البشرية كالحيوان والنبات والمعادن بل وأيضاً الآلات والأدوات وبقية الأشياء التي يستخدمها الإنسان في حياته اليومية والتي لا تستطيع أن تعمل بذاتها ولذاتها، ولكنها تعمل فقط بأمر وتوجيه من (مونتو)، سواء أكان ذلك المونتو إنساناً حياً أم ميتاً أم أحد الآلهة الصغار (الأسلاف أو الأجداد)، أو أحد الأرباب القبليين (حسب تعبير لينهارت في دراسته عن الدنكا التي سبقت الإشارة إليها)، أو أحد الأرواح العليا (سواء في ذلك تلك التي توجد عند البانتو والتي درسها كاجامه، أو التي توجد عند النوير والتي درسها إيفانز بريتشارد، أو التي درسها لينهارت عند الدنكا، أو غير ذلك من الشعوب والقبائل الإفريقية التي درسها علماء الأنثروبولوجيا من الناحية الدينية)[1] فكأن (الأشياء) التي تندرج تحت مقولة (كينتو) هي الموجودات

---

(١) بالإضافة إلى كتابات كاجامة وياهن وتمبلز إبراهام التي سبقت الإشارة إليها والتي تتكلم صراحة عن الأرواح العليا وعن قوة مونتو وقوة كينتو، فإننا نجد كثيراً من أوجه الشبه مع ما ذكره علماء الأنثربولوجيا حول هذه الكائنات في عدد من المجتمعات القبلية #

التي تتمتع بإرادة خاصة بها أو بإرادة ذاتية، وإن كان بعض هذه (الموجودات) أو الكائنات كالحيوانات مثلاً تملك بعض الدوافع وتمارس بعض أشكال (النشاط) المستمدة من الإله أو الرب ذاته لكنها على الدوام قوى (مستمدة) تنتظر الأمر من المونتو، أياً كان ذلك المونتو.

كذلك الحال بالنسبة لقوة الهنتو التي تندمج تحتها مقولتا الزمان والمكان. فهي قوة تتحدد وتتعين – مكانياً وزمانياً – شكل الأحداث وشكل الحركات. لأنه ما دامت كل الكائنات وكل الأشياء عبارة عن (قوى) فإن كل شيء يكون بالضرورة في حركة دائمة، والحركة تحدث بالضرورة في زمان معين ومكان معين. ولذا فكثيراً ما تمتزج مقولتا الزمان والمكان معاً في ذهن الإنسان الإفريقي بحيث يشير إلى المكان في وحدات زمانية والعكس بالعكس، دون ان يجد في ذلك أي تناقص أو غرابة بل ودون أن يؤدي ذلك إلى أي غموض أو لبس بالنسبة للآخرين، فالإجابة عن سؤال مثل: أين رأيت ذلك؟ قد يكون: رأيته أيام حكم الزعيم (س) مثلاً، وبذلك فإن سؤالا عن المكان تأتي الإجابة عنه في حدود وألفاظ ومصطلحات الزمان. كذلك الإجابة عن سؤال مثل: متى رأيت ذلك؟ قد يكون: رأيته عند النهر أو في أسفل الشجرة. أي أن الإجابة عن سؤال عن الزمان كثيراً ما تكون عن طريق تحديد المكان. وهذه ظاهرة شائعة لدى كثير جداً من المجتمعات الإفريقية، وقد لاحظها معظم – إن لم يكن كل – علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا هاتين المقولتين وقد خصص إيفانز بريتشارد نفسه لهذا الموضوع فصلا كاملاً من كتابه عن النوير.

والواقع أن كل الشعوب والقبائل الإفريقية التي تمت دراستها حتى الآن لديها مفهومات وتصورات مجردة عن الزمان والمكان وعن التصنيف حسب هاتين المقولتين على ما يقول لينهارت[1]، والتجربة الإنسانية في كل المجتمعات

الإفريقية سواء في شرق القارة أو في جنوب السودان أو في غرب افريقيا خارج نطاق قبائل البانتو. ويمكن الرجوع في ذلك مثلا إلى:

E.E. Evans-Pritchard, Neur Religion, O.U.P. 1956, S.N. Nadel, Nupe Religion, O.U.P., 1952.

(1) Godfrey, Lienhardt; Social Anthroopology, O.U.P., 1966, p. 47.

الإنسانية تشير إلى أن الزمن يمر بطيئاً متثاقلاً أو يمر سريعاً حسب ظروف معينة تلابس الأحداث، كما أنه يبدو للإنسان أن المسافة التي يقطعها تطول أو تقصر حسب الظروف التي تصاحب قيامه بالرحلة أيضاً. وهذه التجربة تفترض مجموعة من المقاييس المجردة للزمان والمكان وهي مقاييس يعبر عنها بعدد الأميال أو الساعات وما إليها من المقاييس التي يقبلها المجتمع المتحضر على أنها تمثل الوقت (الحقيقي) أو المسافة (الحقيقية). ولكن مثل هذه المقاييس المجردة لا تستخدم دائماً عند كثير من الشعوب ومنها الشعوب والقبائل الإفريقية، أو أنها قد لا تعتبر ملائمة أو مؤثرة مع إيقاع الحياة في تلك المجتمعات. ولكن هذا لا يعني أن هذه الشعوب والمجتمعات الإفريقية ليست لديها فكرة عن الزمان والمكان أو أنها لا تستطيع أن تشرح بدقة المسافة التي تفصل مكاناً عن الآخر للشخص الغريب مثلاً. وكل ما في الأمر هو أنه بالنسبة لهذه الجماعات التي لا تعتمد في تنظيم أنشطتها المختلفة مواقيت دقيقة محددة بالضبط كما هو الشأن في المجتمع المتحضر الحديث فإن الوقت يكون له معنى آخر أو خاصية أخرى مختلفة تماماً عن معناه أو خاصيته المعروفة في المجتمعات الحديثة.

فتاريخ يوم معين بالذات كما تحدده التقاويم الحديثة ليس له معنى في ذاته بالنسبة للجماعات الإفريقية التي تعيش على الرعي والتي تنتظر مجئ الأمطار كي تبدأ في زراعة الأرض، وإنما الذي يهمهم هو الحدث نفسه، أي سقوط المطر بالفعل ونمو الزرع وفترة الحصاد. فالتصورات الخاصة بالزمان تستمد إلى حد كبير من تتابع الأحداث المهمة بالنسبة لتلك الجماعات. والأستاذ إيفانز - بريتشارد يقول عن النوير أنهم لا يستطيعون أن يتكلموا عن الزمان بنفس الطريقة التي نتكلم نحن بها عنه كما لو كان شيئاً واقعياً ملموساً، ويمكن أن يمر وينقضي ويمكن تضييعه أو توفيره وما إلى ذلك، فالأحداث تتابع في ترتيب منطقي ودون أن نخضع في تتابعها لأي نظام مجرد. والنوير — وشأنهم في ذلك شأن غيرهم من الشعوب الإفريقية التي لا تعرف الساعات أو التقاويم — يدركون مرور الزمن مما يفعلونه في الواقع. فهم يدركون أنهم يمرون بفترة معينة أو بفصل معين من السنة لأنهم يقومون ببناء السدود لصيد الأسماك أو لأنهم يرحلون إلى المخيمات التي يقيمون فيها أثناء فصل الجفاف أو بغير ذلك من

الإيقاعات الطبيعية. ومع أنهم يدركون الشهور القمرية ويعدونها ويعرفون أسماءها إلا أن ذلك يتم بطريقة أقل دقة في فصل الجفاف حيث يقل النشاط وتسير الحياة بطريقة رتيبة عنها في فصل المطر حيث تتلاحق الأحداث وتتفاوت الأنشطة وتتعدد، ولذا فليس غريباً أن نجد أن الشهور القمرية في فصل الجفاف يطلق عليها كلها عند بعض الجماعات الإفريقية نفس الاسم لأنه ليس هناك من سبب يدعو إلى إطلاق اسم خاص بكل شهر منها مادامت لا توجد أنشطة مختلفة أثناءها. ولذا فإن مقاييس الزمان المجردة تكون بالنسبة لهم أقل أهمية واقل معنى عنها بالنسبة لسكان المدن مثلاً الذين يتعين عليهم تنظيم أنشطتهم المعقدة بصرف النظر عن التغيرات التي تحدث في العالم الطبيعي وبدون الاعتماد على هذه التغيرات أو الرجوع إليها أو أخذها في الحسبان.(١)

كذلك الحال بالنسبة لمفهوم المكان. فالمسافة التي تقدر وتقاس مجردة بين أي موقعين لا تعني شيئاً كثيراً بالنسبة لهم، وإنما الذي يعنيهم هو التقدير الاجتماعي لتلك المسافات. فأعضاء جماعة معينة تعيش على الرعي مثلاً تعتبر نفسها أكثر بعداً وانفصالاً عن جيرانها الزراعيين من حيث المكان الاجتماعي منهم بالنسبة للجماعات الرعوية التي قد تعيش في منطقة بعيدة عنهم ولكنهم يعتبرون أقرب إليهم من حيث المكان الاجتماعي حتى وأن بعدت بينهم المسافة الفزيقية. فالمسافات الشاسعة في الصحراء مثلاً لا تخلق – بالنسبة للبدو والرعاة– إنقساماً اجتماعياً مثل ما قد ينشأ عن وجود مناطق جغرافية متقاربة، ولكن يمارس فيها أنشطة اقتصادية مختلفة ومتباينة. فالمسألة إذن ليست مسألة اختلافات البيئة فقط وإنما يتدخل في الأمر أيضاً عوامل اجتماعية وسياسية لابد من أن يأخذها الباحثون في الاعتبار حين يدرسون التأثيرات الإيكولوجية في تقدير الزمان والمكان (لينهارت، الأنثربولوجيا الاجتماعية صفحة ٤٩).

---

(1) E.E. Evans-Pritchard, The Nuer, O.U.P. 1949. Evans Pirtchard and Meyer Fortes (eds.) African Political Systems, O.U.P. 1958, pp. 272-78.

ويمكن الرجوع في ذلك أيضاً إلى الفصل الخاص بالنسق الإيكولوجي في كتابنا عن "البناء الاجتماعي" الجزء الثاني عن الأنساق - الهيئة المصرية العامة للكتاب - وفيه دراسة لمقاييس الزمان بتحديد مواقع النجوم في الواحات الخارجية، مما يعني المزج بين مفهومي الزمان والمكان.

والواقع أن هذا التداخل الذي يكاد يقترب من حد التوحد بين مفهومي الزمان والمكان ليس مقصوراً على مجتمع معين أو ثقافة واحدة معينة بالذات في إفريقيا، بل إنه يكاد ألا يكون مقصوراً على المجتمعات (البدائية) وإنما نجد مثل ذلك التداخل في مجتمعات أكثر تقدماً من ذلك بكثير. وقد أشرنا منذ قليل إلى مثال الواحات الخارجة في مصر. ومن الطريف أن ياهن حين يعرض لهذه المسألة (صفحة ١٠٢) لا يرى في الأمر غرابة، ويلاحظ أن الإنسان الغربي حين ينظر إلى الساعة مثلاً لمعرفة الوقت أو تحديده بأنه (يقرأ الوقت) —حسب تعبيره— من خلال (مواقع) عقارب الساعة، أي عن طريق تحديد المكان، ولقد خصص كاجامه أكثر من ثلاثين صفحة من كتابه لمناقشة هذا الموضوع المعقد عند البانتو. ولكن ما ذكرناه هنا فيه الكفاية لتوضيح العلاقة بين المقولتين كما تبدو في ذهن الإنسان الإفريقي.

وقد يكون من الميسور هذه المفاهيم الثلاثة السابقة (مفهوم مونتو، ومفهوم كينتو ومفهوم هانتو) بغير عناء ولكن الأمر على مثل هذه السهولة بالنسبة لمفهوم كونتو Ku-ntu أوقوة الحالة.

فقوة حالة مثل "الجمال" أو "الضحك" يصعب تصورها أو إدراكها كقوة فاعلة في ذاتها مستقلة عن كل شيء فالضحك مثلاً "فعل" يمارسه الإنسان. ولكن ليس من السهل فهم (الضحك) كقوة مستقلة عن الشخص الذي يضحك أوالذي يمكنه أن يضحك، لأن مثل الإدراك يحتاج إلى درجة عالية من القدرة على التجريد وعلى إدراك المجردات، ولكن مع ذلك فإن كثيراً من القصص والحكايات والأمثال التقليدية في التراث الإفريقي تشير بسهولة ويسر إلى هذه (القوة) على ما يقول ياهن (صفحة ١٠٣).

والكاتب الإفريقي توتوولا Tutuola وهو من قبائل اليوروبا وليس من قبائل البانتو— يقول في روايته الشهيرة التي أثارت ضجة في الغرب وجذبت كثيراً من الاهتمام حين ظهرت وهي رواية The Palm-Wine Drunkard عن (الضحك) باعتباره "قوة حالة" أو كونتو Ku-ntu وليس باعتباره "فعلا":-

"لم يتوقف (الضَحِك) لمدة ساعتين. فلقد كان (الضَحِك) يضحك منا في تلك الليلة، ولذا نسيت أنا وزوجتي آلامنا وضحكنا معه، لأنه كان يضحك

بأصوات غريبة لم نسمعها قط من قبل. ولم نعرف الوقت الذي استغرقنا فيه في ذلك الضحك، ولكننا كنا فقط نضحك من ضَحِك (الضَحِك) ولم يكن في إمكان أي شخص أن يتوقف عن الضَحِك حين يسمع (الضَحِك) يضحك، ولذا كنا نشعر بأنه إذا استمر أي شخص في الضحك مع (الضحك) نفسه فإنه قد يموت أو يغمى عليه من كثرة الضحك، فلقد كان الضحك هي مهنة (الضحك) وكان يتعيش عليها. ولذا فإنهم بدأوا يتوسلون إلى (الضحك) أن يكف عن الضحك، ولكنه لم يستطع ...".

فالضحك يبدو هنا "قوة" وليس مجرد "فعل" ... وهذا نفسه يمكن أن يقال عن (الجمال) وعن غيره من قوى الحالة التي تدخل تحت مفهوم (كونتو).

وأياً ما تكون أهمية وفاعلية هذه القوى في المجتمع الإفريقي وفي الثقافة الإفريقية التقليدية، فإن قوة (مونتو) هي بغير شك القوة المركزية التي تقاس إليها كل القوى الأخرى. وفي ذلك يذهب الأب بلاسيد تمبلز إلى القول بأن "الرب" نفسه هو "المونتو الأكبر" أو "الشخص الأعظم"، وأنه على هذا الأساس هو "قوة الحياة العظمى الجبارة". ولكنه لايلبث بعد ذلك أن يصف ذلك "الرب" بأنه الإنسان الأسمى الحكيم الذي يعرف كل شيء والذي أبدع قوى الأشياء كلها وحدد لها نوعها وطبيعتها". فالإله هو القوة ذاتها، وهي قوة تتمتع "بقوة" ذاتية وهو الذي خلق كل الكائنات والموجودات، كما أنه هو الذي يعرف بقية القوى الأخرى، وهكذا. ولقد انحدر أقدم أسلاف البشر من هذا الرب الأعظم، ولابد أن يكون قد أنجبهم ولم يخلقهم فحسب. فالإنسان هو ابن الله – إن صح هذا التعبير، ولذا فإن الإنسان حين يموت فإنه لا يفنى. فالموت ليس نهاية الحياة وإنما هو مجرد حالة ضعف ووهن وتراجع للحياة..والموتى (يعيشون) في حالة حياة متراجعة أو ضعيفة، ولكنهم يحتفظون في الوقت ذاته بقوة الحياة الأعلى والأقوى والأكثر قدرة على الفعل والأكثر اكتمالاً.

وقد تبدو هذه العبارات غريبة في الأسماع وأقرب إلى الفكر المسيحي الغربي. ولكن تمبلز يقول إنه استقى معلوماته من "أفواه الناس أنفسهم". وليس ثمة ما يدعو إلى التشكك في صدق ما يقوله وخاصة أنه عاش سنوات طويلة في إفريقيا

واختلط بالناس هناك وعرفهم عن كثب بحكم وظيفته ورسالته، ولكن يبقى بعد ذلك كله أن حدود المنطقة الفاصلة بين الأحياء والموتى حدود غامضة ومهمة بحيث يظل المرء يعجب عما عساه أن تكون طبيعة الموت وجوهره في نظر البانتو وغيرهم من الشعوب الإفريقية (ياهن ص١٠٦).

(٣)

وربما كان ألكسي كاجامه أكثر الكتّاب إدراكاً وأقدرهم على فهم حقيقة الحياة والموت في التصور الإفريقي ونظراً لانتمائه إلى إحدى الثقافات الإفريقية الكبرى، وذلك على الرغم من التعليم الغربي الذي تلقاه منذ الصغر وأثناء حياته بعد ذلك في الغرب وارتباطه بتلك الحياه وبالثقافة الغربية. ولقد ساعده انتماؤه إلى قبائل البانتو بالذات على فهم دقائق اللغة وبالتالي عن تبين الفوارق الدقيقة بين الكلمات المتشابهة أو المتقاربة ودلالاتها المتباينة رغم ما بينها من تشابه أو تقارب. فالفارق الضئيل ظاهرياً في بناء الكلمات والذي قد لا يتعدى اختلاف حرف واحد بين كلمتين مثلاً يؤدي في كثير من الأحيان إلى مفاهيم مختلفة كل الاختلاف. ففي لغة البانتو مثلا توجد ثلاث كلمات تشير إلى "قوة الحياة" والاختلاف بين هذه الكلمات الثلاث طفيف للغاية وقد يفوت على انتباه الشخص الغريب، ولكن هذه الاختلافات التي لاتتعدى حرفاً واحداً في كل كلمة تعطينا ثلاثة أبعاد للحياة هي "فترة الحياة" و"اتحاد الظل والجسم" أو "الحياة ذاتها" بالمعنى الدقيق للكلمة.

فأما "فترة الحياة" فإنها لا تهمنا هنا كثيراً لابتعادها عما نحن فيه.

وأما اتحاد الظل والجسم – وهو الذي يطلق عليه كلمة بوزيما buzima فإنه يعتبر بمثابة المبدأ الذي يحدد كيف بدأت الحياة وكيف تعمل، أي أن ذلك الاتحاد هو في الحقيقة بداية الحياة ونشأتها ومبدأ عملها ووظيفتها. وهذا المبدأ هو الذي يقرر أن اتحاد الظل بجسم من الأجسام هو أصل حياة صاحب هذا الجسم وأساس استمرار حياته، بينما انفصال الظل عن الجسم هو الموت. ورغم تعقد هذا التصور بما فيه الكفاية ورغم دقته فالمسألة أكثر تعقيداً من ذلك لأن هذا الاتحاد يأخذ مساراً مزدوجاً: ففي الوجود الإنساني يلتقي مبدأ

الحياة البيولوجية (بوزيما) ومبدأ الحياة الروحية (ماجارا) ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر، وذلك بعكس الحال للحياة الحيوانية. فحياة الإنسان ليست حياة بيولوجية خالصة. كما أنه لا يمكن أن يوجد كائن (بشري) حي بغير ظل، وحدا هو جوهر الشخص الإنساني الحي الذي يشارك في كلا المبدأين، وهذا معناه أن (الظل) هو الذي يعطي الجسد ليس فحسب بل إنه هو الذي يعطي الإنسان أيضاً شخصيته ومقوماته كإنسان. ومن اتحاد هذين العنصرين (الجسم والظل) يظهر الفرد الإنساني الحي الذي يعتبر على هذا الأساس موزيما Musime وليس مجرد بوزيما والذي ينتمي إلى مقولة المونتو Mu-ntu، فكأن الإنسان يشارك الكائنات الحية الأخرى في الحياة البيولوجية (بوزيما) ولكنه ينفرد دونها بالحياة الروحية (ماجارا) التي تميزه عن بقية الكائنات نتيجة لارتباط الظل بالجسم (بوزيما) وإضفاء الظل مقومات شخصية متميزة على ذلك الجسم (موزيما)، ولذا فحين يموت الإنسان مثلاً فإن هذا الموت ينجم عن انفصال الظل (الشخصية) عن الجسم من ناحية، ولكن الذي يفنى وينتهي هو الحياة البيولوجية (بوزيما). وصحيح أن الحياة الروحية (ماجارا) تتوقف هي أيضاً ولكن يظل هناك بعد ذلك كله عنصر باق ومستمر وهو (قوة الحياة) ذاتها التي يطلق عليها الأب تمبلز اسم (المونتو الحقيقية)، ومع ذلك فالكائن الإنساني (موزيما) يصبح كائناً إنسانياً ولكن بغير حياة (موزيمو).

وقد يكون في هذا التحليل اللغوي للكلمات والمصطلحات الإفريقية شيء من الإرهاق ولكن بدون ذلك التحليل الذي يبين الفوارق بين الكلمات تصعب معرفة الاختلافات الدقيقة بين المفاهيم ويصعب فهم الموضوع ككل، ويصعب أيضاً إدراك مدى دقة وعمق النظرة إلى العالم وقدرة الإفريقيين (البدائيين) على التمييز بين الأشياء وبين مختلف الحالات.(١)

ويعتبر مبدأ (ماجارا) الذي يوجد بين الأحياء والأموات ويربطهم جميعاً في وحدة قوية متماسكة بحيث يستطيع أحد الطرفين أن يؤثر تأثيراً مباشراً

---

(1) Alixis Kagame, La philosophie bantu-rwandaise de L'Etre, Bruxelles 1956, pp. 369-72, op. cit., pp. 104-7.

في سعادة الطرف الآخر من أهم المبادئ العامة المميزة للفكر الإفريقي بشكل عام، ولذا نصادفه في كل الثقافات الإفريقية التي درسها علماء الأنثروبولوجيا أو التي وردت إشارات عنها في كتابات الرحالة أو المبشرين، وإن كان التعبير عنه يتخذ أشكالاً وصوراً مختلفة باختلاف المجتمعات فالحياة والموت يعتبران في الفكر الإفريقي متصلاً (ثقافياً) واحداً، كما أن الأحياء والأموات يؤلفون فئتين متكاملتين تقوم بينهما علاقات تعاون وتكافل وفق شروط والتزامات تحددها الثقافة السائدة في كل المجتمع. والشاعر السنغالي ليوبولد سنغور الذي كان رئيساً في وقت من الأوقات لجمهورية السنغال يشير إلى هذه الحقيقة فيقول في ديوانه Chamts pour vaett الذي صدر عام ١٩٤٩ إن إفريقيا "هي الأرض التي كان الأموات والملوك فيها أقارب لي".(١)

ولقد تعرضت الثقافات الإفريقية التقليدية لوطأة كثير من التأثيرات الحضارية الوافدة من الخارج وبخاصة من الحضارة الأوروبية الحديثة إلى جانب التأثيرات المسيحية والإسلامية التي استمرت لفترة طويلة من الزمن وتدخلت بغير شك في صياغة النسق الفكري عند الشعوب الإفريقية وإن يكن بدرجات متفاوته. ولكن الملاحظ بشكل عام أن تأثير الثقافة الأوروبية على إفريقيا– رغم كل ما أحدثه من تغيرات جذرية، أو ربما بسبب تلك التغيرات الجذرية – كان له نتائج عكسية في آخر الأمر تتمثل في اهتمام إفريقيا الآن في البحث عن هوية إفريقية خاصة بها وإلى الشعور بضرورة البحث عن الذات والحاجة إلى (إجراء عملية ولادة) روحية جديدة للثقافة الإفريقية. واتخذ ذلك شكل الحركات الإحيائية في كل المجالات وبوجه خاص مجال إحياء التراث الفكري والثقافي الأصيل في وجه ما يسمى بالغزو المادي والتكنولوجي الوافد من الغرب والذي أدى إلى تغيير كثير من ملامح الثقافة التقليدية.

ويظهر هذا التصدي واضحاً في الأعمال الإبداعية التي ينتجها الآن الكتّاب والشعراء والأدباء الأفارقة بما فيهم الذين ينتمون إلى أديان غير إفريقية وقد

---

(1) W.E. Abraham, The African Mind, op. cit., p. 116.

كذلك يمكن الرجوع إلى التفاصيل الكثيرة التي أوردها إيفانز بريتشارد في كتابه عن "الشعوذة والمتنبئين والسحر عند الأزاندي، ويعتبر هذا الكتاب من أفضل الدراسات التي عالجت الموضوع عند إحدى القبائل الإفريقية.

سبق أن أشرنا في مقال سابق إلى حركة الزنوجة التي تعتبر علامة ومؤشراً على ذلك الاتجاه الإحيائي للثقافة الإفريقية الأصيلة والدعوة إلى العودة إلى الأصل وإلى التراث وإلى الهوية الإفريقية التقليدية ومحاولات البحث عن الأنساق الفكرية التي تنظم الآراء المختلفة التي يضمها ذلك التراث الواسع المتنوع مع استخدام اللغات الوطنية في الكتابة والتعبير عن الآراء والأفكار والنظرة إلى الحياة بدلاً من الكتابة باللغات الأجنبية[1]، فمهما قيل عن كفاءة تلك اللغات وتقدمها وقدرتها على التعبير الدقيق فإنها لا تستطيع - في نظر الكثيرين من الكتاب الأفارقة الذين يكتبون هم أنفسهم بلغات أجنبية - الكشف عن كثير من الجوانب الخفية والمضمرة التي تنطوي عليها بعض المفاهيم في اللغات الإفريقية. فاللغة الوطنية -أو اللغة الأم- هي وحدها الأداة الفعالة للتعبير الواضح الدقيق العميق عن المشاعر والوجدانات والأفكار الأصيلة في الثقافة.

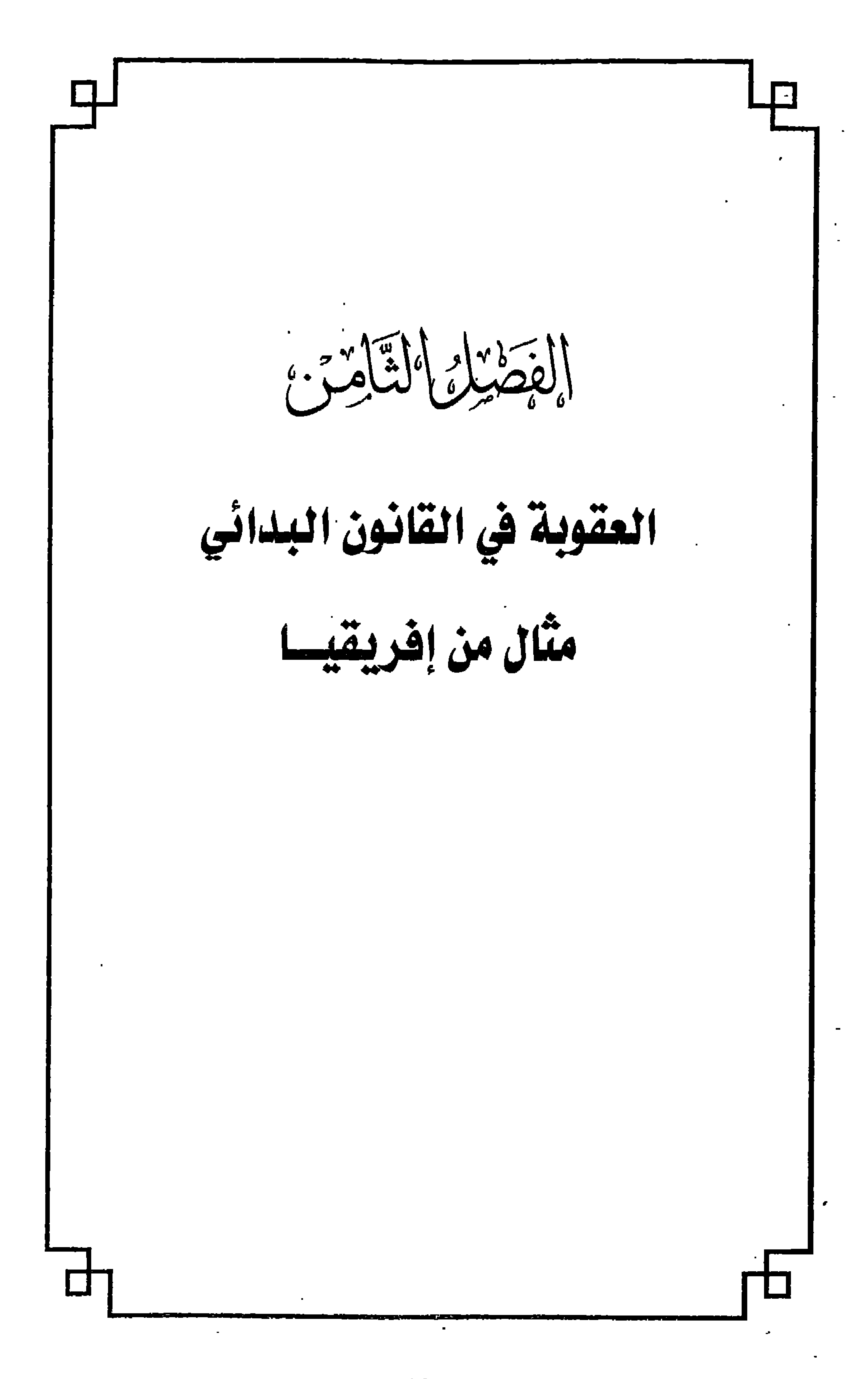
وقد تبدو هذه الأحكام أكثر تجريداً مما تحتمله الوقائع والأحداث ومظاهر السلوك الواقعي في الحياة اليومية في إفريقيا. وكاجامه نفسه يعترف بأن التحليل الذي يقدمه للآراء والأفكار المتداولة في ثقافة البانتو هو تحليل أكثر (عقلانية) مما قد تسمح به الأوضاع التقليدية. كما أن كتاباته قد تبدو للقراء على أنها تحمل الأشياء أكثر مما تحتمل وانه يقرأ في تصرفات الناس ما ليس فيها. ولكن هذا كله، ورغم احتمال المبالغة في تفسير الأفكار والمعتقدات التقليدية. لاينفي أن (فلسفة) الأنتو Ntu يمكن صياغتها في مبادئ عقلانية وفي نسق فكري محكم وأنها ليست مغايرة أو معارضة للعقل وللتفكير المنظم. وهذا كفيل بأن يهدم المواقف القديمة التي كانت تنكر على الإفريقيين -وعلى غيرهم من الشعوب (البدائية) القدرة على التفكير المنهجي المنظم وترميها بالعجز عن اتباع أي نسق منطقي سليم.

وقد تكون ثقافة إفريقيا كما يرى الأفارقة أنفسهم هي ثقافة (الحالة) -أو ثقافة كونتو Ku-ntu- لو إننا استخدمنا المصطلحات السائدة عند

---

(١) راجع في ذلك ما ذكرناه في مقالنا عن الإفريقيين ومشكلة البحث عن هوية والذي نشر في العدد الرابع المجلد الثامن صفحات ١٧٣-١٩٦ من مجلة عالم الفكر يناير فبراير ومارس ١٩٨٨.

البانتو، وذلك بعكس الثقافة الغربية التي رغم كل شيء تعلي من شأن التقدم المادي والتكنولوجي وهي بذلك وإلى حد كبير ثقافة كينتو Ki-ntu. ولكن الأفارقة يرون أن الذي يعطي الحياة طعمها وتمايزها هو العودة من جديد إلى الكونتو التي تساعد على التمايز والتباين والاختلاف بعكس حضارة الكينتو التي تميل إلى فرض نوع من (التوحيد) على كل المجتمعات وعلى كل الأشياء وعلى كل البشر فقوة الكونتو هي قوة مبدعة وخالصة وتعطي الحياة معنى ومذاقاً جديدين طوال الوقت؛ وعن طريقها قد يمكن لأفريقيا أن تحقق حلمها في الإسهام في ثقافة العالم في المستقبل.



الفَصْلُ الثَّامِنُ

العقوبة في القانون البدائي

مثال من إفريقيـــا

الفصل الثامن

العقوبة في القانون البدائي
مثال من إفريقيا[1]

مقدمة

لقيت فكرة العقاب في المجتمعات التقليدية والبدائية كثيراً من اهتمام علماء الاجتماع وبخاصة اتباع المدرسة الفرنسية من تلاميذ أميل دوركايم Emile Durkheim الذين خصصوا لهاجانباً كبيراً من كتاباتهم تحت ما أسموه بعلم الاجتماع القانوني Sociologic Juridique وقد تابعهم في هذا الاهتمام بعض علماء الاجتماع البريطانيين والأمريكيين الأوائل الذين وجهوا عناية خاصة إلى دراسة موضوع المسئولين والجزاء لدى الشعوب القديمة والكلاسيكية من ناحية وفي المجتمعات القبلية التقليدية من الناحية الأخرى بقصد مقارنتها بالنظم القانونية في المجتمعات المتحضرة الحديثة. ولكن هذه الدراسات المبكرة التي وضعت بغير شك أسس علم الاجتماع القانوني الحديث كانت تصطبغ بصبغة فلسفية واضحة في معالجتها لمشكلات القانون والجريمة والعقاب وتهتم اهتماماً بالغاً بالمسائل الفلسفية الجدلية مثل البحث عن مصدر العقوبة وهل هو الفرد أو المجتمع، والغاية من العقوبة والتغييرات التي مرت بها العقوبة خلال تاريخ الإنسانية وغير ذلك من الأمور التي كانت تلزم العلماء بالالتجاء في كثير من الأحيان إلى الظن والتخمين والافتراضات التي لا تسندها الوقائع الملموسة أو الشواهد اليقينية المؤكدة[2] وظل الأمر كذلك إلى أن بدأ علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية .

(١) للدكتور أحمد أبو زيد، أستاذ الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية

(٢) انظر في ذلك مثلا المقال الذي نشره الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي بعنوان "القانون والجريمة والعقوبة في التفكير الاجتماعي الفرنسي" في المجلة الجنائية القومية، المجلد الثامن، العدد الأول، مارس ١٩٦٥، وبخاصة صفحات ٢٥-٣٧ حيث يقدم ملخصاً وافياً لدراسة دوركايم لظاهرة العقوبة.

يوجهون عنايتهم بفضل الدراسات التي قام بها مالينوفسكي Mailnowski في جزر التروبرباند لدراسة الجريمة والعقاب في المجتمعات البدائية معتمدين في ذلك على الملاحظة المباشرة والتحليل الوظيفي الذين يميزان الدراسات الأنثربولوجية عن غيرها من الدراسات الاجتماعية، وبذلك أمكنهم إلقاء كثير من الضوء على الجوانب المظلمة التي كانت تكتنف كتابات الفلاسفة الاجتماعيين، وإبراز كثير من الحقائق التي لم يتنبه إليها هؤلاء الكتاب الأوائل لقلة رصيدهم نسبياً من المعلومات والحقائق الثابتة الصحيحة.

وربما كانت أهم إضافة أسهم بها هؤلاء العلماء المحدثون في دراسة القانون البدائي بعامة والعقوبة بخاصة هي الدعوة إلى ضرورة الاهتمام بتحليل النظم القانونية التي تسود في كل مجتمع من المجتمعات البدائية في ضوء البناء الاجتماعي الخاص بهذا المجتمع بالذات ثم مقارنة النظم المختلفة بعد تحليلها وفهم وظائفها قبل إصدار الاحكام العامة الكلية التي كان العلماء الأوائل يسارعون بإطلاقها دون أن يرتكزوا في ذلك على معلومات كافية تؤيد تلك الأحكام. ولقد دلت التجربة الطويلة على أن فكرة العقاب وتوقيع العقوبة ترتبطان في تلك المجتمعات ارتباطاً قوياً بالتنظيم الاجتماعي الكلي وتعكس خصائصه ومقوماته، بل أن نفس الهيئة التي تتولى النظر في القضايا وتقوم بتكييف الجريمة وتحديد الجزاء وكذلك نوع العقوبة التي تحكم بها هذه الهيئة في كل حالة تتأثر كلها بذلك التنظيم الاجتماعي.

ولقد اصطلح علماء الاجتماع المقارن والأنثروبولوجيا الاجتماعية في دراستهم للمجتمعات "البدائية" على التمييز بين نمطين مختلفين من التنظيم السياسي تبعاً لوجود أو عدم وجود هيئة سياسية وإدارية تتولى الإشراف على شئون المجتمع ككل وعلى استتباب الأمن والنظام وتنفيذ القانون فيه. ويمتاز النمط الأول بتركيز السلطة في جهاز إداري محدد يخضع بصورة مباشرة لإشراف وسيطرة شخص واحد يعتبر بمثابة الرئيس الأعلى للمجتمع كله بكل أقسامه وأقاليمه وقبائله، كما يستمد منه كل سلطاته وينظر في القضايا المعروضة عليها ويصدر أحكامه فيها باسم ذلك الرئيس الأعلى، والواقع أن الرئيس نفسه

هو الذي يعين حكام الأقاليم والمناطق المختلفة ويختارهم من أفراد عائلته أو من الجماعات والعشائر والقبائل التي تدين بالولاء له.

ويعتبر هؤلاء الحكام ممثلين شخصيين له ولذا فإنه يخولهم سلطات إدارية وقضائية واسعة على كل الأشخاص الذين يعيشون في المناطق التي يشرفون عليها بغض النظر عن مواطن إقامتهم الأصلية أو العشائر أو القبائل التي ينتمون إليها، أي أن مجرد السكنى والإقامة في مكان معين بالذات يترتب عليه بالضرورة الولاء والخضوع لحاكم ذلك الإقليم أو رئيسه الإداري والقضائي. بل الأكثر من ذلك أن رئيس أي إقليم أو منطقة له وحده السلطة في أن يمنح حق الإقامة والسكنى للأشخاص الذين ينتمون أصلاً إلى الإقسام الأخرى أو يمنع ذلك الحق عنهم. وهذا معناه أنه ليس لأي شخص في المجتمع الحق أو الحرية في الانتقال من إقليم لآخر بقصد الإقامة إلا بعد موافقة رئيس الإقليم الذي يريد الإقامة فيه وبشرط أن يخضع لكل الواجبات والالتزامات التي يفرضها ذلك الرئيس على (رعاياه). والمهم في هذا كله هو أن السلطة القضائية كلها تتركز في أيدي رئيس الإقليم الذي يتولى سلطاته بتفويض من الرئيس الأعلى للمجتمع كله، وإن كان يعاونه في ذلك مجلس يقوم هو نفسه في الأغلب باختيار أعضائه من بين أعضاء الجماعات والعشائر التي تعيش في الإقليم وتعرض عليه كل القضايا والمنازعات التي تنشب بين الأشخاص والجماعات التي ترتبط أيضاً بذلك الإقليم. ذلك أن الشعور بالانتماء إلى الوحدة الإقليمية في هذا النمط من التنظيم السياسي يعتبر هو الأساس الأول التي تقوم عليه الحياة الاجتماعية كلها كما أنه يلعب دوراً في حياة المجتمع أهم بكثير من الدور الذي يلعبه الشعور بالانتماء إلى عشيرة أو قبيلة معينة بالذات. وقد اصطلح العلماء على تسمية هذا الطراز من المجتمعات التي يشيع فيها هذا النمط من التنظيم السياسي باسم المجتمعات التي تؤلف دولة State Societies. ذلك أن هذه المجتمعات يتوفر فيها كل مقومات الدولة والحكومة، كما أن الحكام يؤلفون طبقة متميزة تماماً عن بقية أفراد المجتمع بحكم انتمائهم إلى عائلة أو عائلات معينة بالذات تجمع في أيديها ليس فقط السلطة السياسية بل وأيضاً كثيراً من الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية التي تتمثل في ارتفاع المركز الاجتماعي واحتلال معظم موارد

الثروة في المجتمع. والواقع أن بعض هذه المجتمعات (البدائية) تؤلف ممالك وسلطات لها عائلات مالكة ظلت تتوارث الملك والحكم والجاه والثروة لعدة أجيال طويلة كما هو الحال في مملكة الزولو القديمة وكثير من الممالك التي لاتزال قائمة للآن في يوغنده مثل ممالك جندا Ganda وأنكولي Ankole وتورو Toro.(١)

هذه الخصائص التي تميز التنظيم السياسي في المجتمع القبلي الذي يؤلف دولة تختفي تماماً من النمط الثاني من المجتمعات الإفريقية التي تفتقر إلى وجود جهاز إداري له وظائف محددة ويتولى الإشراف على شئون المجتمع كله كوحدة متماسكة. والواقع أن هذا نفسه يصدق على كل الأقسام القبلية التي ينقسم إليها المجتمع بحيث لا يخضع أي قسم إقليمي مهما صغر حجمه لسلطان رئيس أو حاكم يجمع بين يديه مقاليد السلطة التنفيذية فضلاً عن عدم وجود هيئة قضائية دائمة تنقطع للنظر في قضايا الناس وفض منازعاتهم. وقد أدى ذلك إلى انعدام التمايز الاجتماعي في هذه المجتمعات على أساس السلطة السياسية كما هو الامر في المجتمعات التي تؤلف دولا، وارتكاز التفاضل والتفاوت في المجتمع بدلاً من ذلك على روابط الدم والقرابة في بعض المجتمعات وعلى نظام طبقات العمر في البعض الآخر كما هو الحال مثلاً في مجموعة الشعوب المعروفة باسم النيليين الحاميين الذين يعيشون في شرق أفريقيا والذين يضمون عدداً من القبائل الهامة كالماساي والناندي والكبسجيس. ففي كل هذه المجتمعات نجد إن الوحدة الإقليمية الكبرى تفتقر إلى كثير من التحديد ولكنها تنقسم مع ذلك إلى عدد من الأقسام الإقليمية التي تتفق حدودها وحدود الروابط القرابية بحيث يمكن القول أن الوحدة الإقليمية تؤلف في الوقت ذاته

---

(١) يجد القارئ دراسة عميقة لملكة الزولو في المقال الذي كتبه الأستاذ ماكس جلكمان Max Gluckman بعنوان The Kingdom of the Zulu of Sourth Africa في كتاب Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. (eds). African Political Systems, Oxford, 1940, pp. 25-55.

كما يشتمل الكتاب ايضاً على عدد آخر من الدراسات عن التنظيم السياسي في بعض المجتمعات الإفريقية التي تؤلف دولة مثل الأنجواتو Ngwato والبمبا Bemba والأنكولي Ankole والكيدي، وذلك في صفحات ٥٦-١٩٦.

وحدة قرابية. ومن هنا فكان من الصعب على الشخص أن ينتقل أو يعيش في أي منطقة من الأرض إلا إذا كانت تربطه بسكانها الأصليين بعض روابط القرابة. فإن لم تكن هناك قرابة دم حقيقية فإنه يمكن دائماً اللجوء إلى ما يعرف باسم القرابة الوهمية أو المتخيلة Fictitious Kinship كأن يرد المرء نسبة إلى الطوطم الذي ينتمي إليه هؤلاء السكان. فكان مبدأ القرابة يحل في هذه المجتمعات محل الولاء السياسي للإقليم ورئيسه ثم الولاء لرئيس "الدولة". وقد ترتب على عدم وجود حكومة بالمعنى المفهوم للكلمة أن أصبحت مهمة إقرار الضبط الاجتماعي ترتكز على بعض مبادئ أخرى غير سلطان الدولة. الذي يقوم على القهر والقسر، ونقصد بذلك مبدأ القرابة والانتماء إلى طبقة عمر معينة بالذات. فهذان المبدآن يلعبان في الواقع دوراً هاماً في تنظيم العلاقات بين الناس والتحكم في السلوك الاجتماعي وكذلك في تحديد المسئولية وتوقيع الجزاءات. وقد كان من الطبيعي إزاء ذلك كله أن تؤلف الوحدة الإقليمية القرابية وحدة سياسية وقضائية تستقل بالنظر في المنازعات التي تنشب بين أفرادها، ويقوم بذلك مجلس يتألف من الشيوخ وكبار السن الذين يمثلون العائلات المختلفة التي ترتبط تقليدياً بهذه الوحدة الإقليمية ذاتها.

وقد نجم عن هذا الاختلاف الجوهري في التنظيم الاجتماعي بعض الاختلافات الهامة في نظرة الناس إلى الجريمة وتكييفها وتحديد المسئولية ونوع الجزاءات وطريقة توقيع العقوبة وغيرها من المسائل. وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نعرض أولاً بصورة سريعة لأهم الآراء الأساسية التي تتردد الآن بكثرة في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية حول فكرة الجريمة والعقاب. وهي آراء ترتكز -كما ذكرنا من قبل- على الخبرة الطويلة العميقة وعلى الدراسات الحقلية التي قام بها هؤلاء العلماء بين الشعوب البدائية على الاهتمام بوجه خاص بالمجتمعات القبلية في أفريقيا. ثم نعرض بعد ذلك بشيء من التفصيل لإحدى هذه الدراسات الحقلية المركزة التي قام بها أحد علماء الأنثروبولوجية المحدثين في إحدى القبائل بشرق إفريقيا حتى نتبين بوضوح المبادئ الأجتماعية المختلفة التي يأخذها المجتمع القبلي في اعتباره أثناء النظر في المنازعات التي تنشب بين أعضائه، وكيف تحدد هذه المبادئ نوع العقوبة

بالنسبة لكل جريمة من الجرائم وكيف تختلف العقوبة رغم ذلك بالنسبة للجريمة الواحدة كما تقضي بذلك تلك المبادئ ذاتها.

(١)

والواقع أن هذه النقطة بالذات، أي نسبية الجريمة في الشعوب البدائية واختلاف العقوبة التي توقع لارتكاب نفس الفعل الخطأ باختلاف الظروف الاجتماعية كان دائماً أهم ما لفت أنظار علماء الاجتماع والأنثربولوجيا في دراستهم لموضوع العقاب في تلك المجتمعات. ويرد هؤلاء العلماء هذه الظاهرة إلى مرونة القانون البدائي في عمومه وعدم وجود نصوص وصيغ قانونية جامدة أو محددة تتقيد بها "الجماعة" أو "الهيئة" أو "المجلس" الذي ينظر في القضايا بحيث يتحتم عليه إصدار أحكام معينة بالذات في الحالات المتشابهة. وكل ما يوجد في هذه المجتمعات هو بعض قواعد العرف العامة التي تتوارثها الأجيال المختلفة وتسترشد بها تلك المجالس في دراستها للقضايا وفي إصدار أحكامها أو بالأحرى توصياتها بحيث تأخذ في حسابها في الوقت نفسه ليس فقط الظروف والملابسات التي أحاطت بالجريمة أو بالفعل الخطأ على العموم، بل وأيضاً كثيراً من الاعتبارات الشخصية والاجتماعية مثل اعتبارات السن والجنس والمركز والقرابة، وهي اعتبارات لها أهميتها وقيمتها في تماسك المجتمع ووجوده واستمراره. فالعقوبة التي يقضي بها أحد المجالس القبلية مثلاً على الرجل العادي لقتله شخصاً ينتمي إلى طبقة النبلاء أو الحكام تكون في العادة أشد قسوة وعنفاً من تلك التي يقضي بها ذلك المجلس نفسه إذا كان القاتل ينتمي إلى طبقة اجتماعية أعلى من طبقة القتيل.

وتبدو هذه النسبية بأقوى صورها في كثير من المجتمعات القبلية وبخاصة في إفريقيا في موقف المجتمع في بعض الجرائم الكبرى مثل جريمة القتل وطريقة معالجته لها وبخاصة حين تكون هناك بعض روابط الدم والقرابة بين الجاني والمجني عليه. فحين يقع القتل داخل العائلة أو البدنة الواحدة، أي حين يكون القاتل والقتيل عضوين في نفس العائلة أو البدنة، فالعادة أن تذهب هذه الجريمة بغير عقاب، فلا يقتص من القاتل بقتله أو إعدامه لأن موته سوف

يزيد من خسارة البدنة أو العائلة التي فقدت فعلاً أحد أعضائها. بل أن الأمر لا يحتاج حتى إلى دفع الدية إلى أسرة القتيل وذلك لأن مبدأ المسئولية الجماعية السائد في هذه المجتمعات يقضي بأن تشترك الجماعة القرابية كلها في الإسهام في دفع الدية من ناحية وإن تقتسم فيما بينها الدية التي تدفع لها نظير قتل أحد أفرادها من الناحية الأخرى. وعلى ذلك ففي حالة أن يكون القاتل والقتيل عضوين في بدنة واحدة فإن البدنة تقوم بدفع الدية لنفسها لتعيد توزيعها على نفسها من جديد وهو أمر غير مقبول عقلاً. ولذا كنا نجد أنه في مثل هذه الحالات يتوخى المجتمع متمثلاً في مجلسة القضائي الذي يضم شيوخ العائلات والبدنات أن يصل إلى تسوية يرضى عنها الطرفان المتنازعان، ولا يلجأ المجتمع إلى قتل الجاني إلا في الحالات التي يعود فيها إلى ارتكاب هذه الجريمة ذاتها ضد أفراد عائلته أن بدنته، إذ يعتبر وجوده في مثل هذه الأحوال بمثابة تهديد مباشرة لوجود العائلة وكيانها، أما إذا كان القاتل ينتمي إلى جماعة قرابية مختلفة فإن المجتمع يحرص على توقيع بعض العقوبات على الجاني وأهله، وتتراوح هذه العقوبات بين دفع الدية أو التعويض إلى الثأر من القاتل نفسه أو أحد أفراد عشيرته وقيام عداوة الدم بذلك إلى شن الإغارات والحروب السافرة على قبيلته.

وخير مثال لذلك هو ما يحدث في مجتمع النوير في السودان الجنوبي فحين تقع حادثة قتل داخل القرية التي تتألف في العادة من عدد من العائلات التي ترتبط بعضها ببعض بروابط القرابة العاصبة القريبة فإن المجتمع المحلي يسارع إلى تسوية النزاع، والتوفيق بين أهل القاتل وأهل القتيل بالطرق السلمية وتجد هذه المساعي استجابة طيبة وسريعة من الطرفين. أما إذا كان القاتل والقتيل ينتميان إلى قسمين قبليين مختلفين فإن المجتمع نفسه يرى أنه لا محل لتسوية النزاع بتنازل الطرف المجني عليه عن حقوقه بل أن الدية ذاتها لا تكفي كعقوبة في بعض الأحيان وإنما يتطلب الأمر ضرورة الثأر والقصاص من الجماعة القرابية التي ينتمي إليها الجاني. وقد تستمر عداوة الدم بذلك أجيالاً عديدة يسقط أثناءه عدد كبير من القتلى من كلا الطرفين قبل أن يتدخل رجال الدين الذين يعرفون باسم الرؤساء ذوي جلد الفهد، من كلا

الطرفين لإقرار السلام بينها وذلك محافظة على تماسك القبيلة ككل وهذا نفسه يختلف اختلافاً بيناً عن الوضع الذي ينشأ من جراء اعتداء شخص على حياة شخص آخر ينتمي إلى قبيلة أخرى مختلفة تماماً عن قبيلته. ففي هذه الحالة لا يمكن الالتجاء إلى أية هيئة أو جهاز قضائي للحكم في النزاع، وذلك لأن القبيلة عند النوير -وعند غير النوير من الشعوب النيلية الحامية- هي أكبر وحدة سياسية يمكن حل منازعاتها الداخلية عن طريق المجالس القبلية العرفية والرؤساء الدينيين. ولذا فإن الاعتداء بالقتل هنا يؤدي آلياً إلى نشوب الحروب السافرة الطويلة بين القبيلتين المتنازعتين.(١)

لهذا كله كان يجب التفرقة بين النظرة المثالية التي يرى المجتمع ضرورة التمسك بها في معالجة الجريمة وتحديد الجزاءات وتوقيع العقوبة الملائمة من ناحية وما يحدث بالفعل وفي الواقع حين تقع جريمة من الجرائم من الناحية الأخرى. فالمبدأ المثالي في كثير من المجتمعات يقضي بقتل القاتل والزاني بأحدى محارمه على اعتبار أن هذين الفعلين يعتبران من الجرائم الكبرى التي تهدد كيان الجماعة كلها وتهدم تماسكها. ولكن ما يحدث فعلاً يختلف اختلافاً شديداً عن

---

(١) راجع في ذلك الفصل الرابع من كتاب Evans-Pritchard, E.E.; The Nuer, O.U.P., 1940.

ويذكر لنا الأستاذ روبرت لوي Robert Lowie في صدد دراسته لموضوع العقوبة في المجتمع البدائي أن بعض الجماعات تذهب في سبيل المحافظة على كيانها وتماسكها إلى حد الإعفاء تماماً عن توقيع العقوبة حتى على الجرائم الموجهة إلى مقدسات المجتمع وإلى الآلهة أنفسهم. فمع أن كل المجتمعات الإنسانية المعروفة تنظر بعين الارتياع إلى الاتصال الجنسي بين المحارم أو ما يعرف باسم الزنا بالمحارم Incest مثل اتصال الرجل جنسياً بابنته او بامه وتعتبر ذلك الفعل من أبشع الجرائم التي تثير غضب الآلهة والطواطم ونقمتها وتهدد المجتمع كله بالفناء ولذا تقضي بضرورة قتل الشخص الذي يرتكب مثل هذه الجريمة، فإن أهل الأب كثيراً ما يعفون عن جريمة اتصاله جنسياً بابنته حتى لا تضار الجماعة القرابية الأبوية إذا نفذ القتل فيه تبعاً لما تقضيى به قواعد العرف. ولكن ذلك لا يمنع المجتمع ككل حين تعرف جريمة الأب من توقيع العقوبة عليه خشية غضب الآلهة بل أن أهل الأم انفسهم قد يقتلون الأب على اعتبار أن جريمته تعتبر موجهة في الوقت نفسه إليهم من ناحية ولأن قتله لن يؤذيهم ولن يضعف جماعتهم القرابية بصورة مباشرة من الناحية الأخرى.

انظر في ذلك: Lowie, R. Primitive Society., Routledge and Kegan Paul, 1949, p. 386.

ذلك نظراً لتدخل كثير من الاعتبارات الاجتماعية وبخاصة اعتبارات القرابة على ما رأينا. إلا أنه يمكن القول على العموم أن تحديد العقوبة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالرغبة في المحافظة على تماسك المجتمع الذي ينتمي إليه المجني عليه في المحل الأول ومن هنا كانت الجماعة الواحدة تنظر إلى الجريمة الواحدة نظرات مختلفة على ما ذكرنا. فهي ترفض قتل القاتل إن كان ينتمي إلى نفس الوحدة القرابية التي ينتسب إليها القتيل حتى تحافظ على تماسك هذه الوحدة أو على الأقل حتى لا تعرضها لمزيد من الخسارة والضرر والتدهور، وإن كان ذلك يعني في آخر الأمر إفلات الجاني من العقوبة التي يرسمها ويحددها المبدأ المثالي. وهي تقتنع بالدية أو التعويض إذا كان القاتل ينتمي إلى عائلة أو بدنة في نفس عشيرة القتيل وذلك حتى لا تدخل البدنتان في صراع دموي طويل قد يودي بوحدة وتماسك العشيرة كلها ويضر بمصالح بدنة القتيل نفسه. ولكنها تطالب بالثأر حين يكون القاتل عضواً في عشيرة أخرى في نفس القبيلة، ويتحول الأمر إلى عداوة الدم التي قد تستمر أزماناً طويلة ولكنها تظل مع ذلك قابلة للتحكيم والوساطة وتدخل الزعماء الدينيين لإقرار السلام في القبيلة. بينما يؤدي القتل إلى الحرب السافرة حين يكون القاتل والقتيل عضوين في قبيلتين مختلفتين، وفي هذه الحالة تتحد كل أقسام وفروع وبدنات القبيلة بحيث تؤلف وحدة متماسكة في وجه القبيلة المعتدية.

والخلاصة من هذا كله هو أن تفاوت العقوبة في المجتمع البدائي لا يتوقف فقط على نوع الجريمة ودرجة تأثر المجتمع بها بل وأيضاً على منزلة كل من الجاني والمجني عليه الاجتماعية[1]. وعلى قوة الروابط الاجتماعية

---

(١) يعتبر نظام عداوة الدم Blood-Foud أفضل مثل يبين أهمية العلاقة بين المركز الاجتماعي ونوع العقوبة. فالمبدأ المثالي الذي يقوم عليه هذا النظام يقض بضرورة تحقيق حالة التعادل بين فعل الجريمة والعقاب أي ضرورة الوصول إلى تساوي عدد القتلى من الجانبين حتى تنتهي عداوة الدم. ولكن المجتمع يأخذ في الاعتبار أيضاً مسألة تساوي المركز الاجتماعي للقتل من الطرفين. فالرجل يساوي رجلاً من منزلته ومركزه وليس أي رجل آخر. ولذا فإن معظم القبائل الإفريقية ترى أن قتل أحد الزعماء القبليين يتطلب إما قتل زعيم قبلي مماثل من الجانب المعتدي أو قتل رجلين عاديين من أوساط الناس. وقد حدث في إحدى القبائل في شرق إفريقيا أن قتل أحد الخدم الذين يعيشون في عائلته تتألف من #

التي تقوم بين كل من الجماعتين اللتين ينتمي إليهما الجاني والمجنى عليه ومدى تأثر كل من هاتين الجماعتين بالعقوبة وبخاصة فيما يتعلق بدرجة تماسكها وتضامنها(١). كذلك ليس من الضروري أن توقع العقوبة على الجاني

ثمانية أخوه أحد الرؤساء. ومع أن الحادث وقع قضاءً وقدراً ودون سبق الإصرار من الخادم فإن أهل ذلك الرئيس السياسي قاموا للثأر من الاخوة أنفسهم باعتبارهم مسئولين عن سلوك خادمهم وطالبوا بحياة اثنين من الأخوة في مقابلة حياة الرئيس القتيل. وقد أفلحوا فعلاً في قتل أحد الأخوة الذين حاولوا الهروب إلى الغابة للإفلات من القصاص، ولكن في أثناء المطاردة قتل المطاردون اثنين آخرين من الأخوة وأدى ذلك ليس إلى تحقيق التوازن المنشود وإنما إلى حدوث اختلال جديد في صالح الأخوة هذه المرة، وأصبحت جماعة الرئيس مدينة بذلك بحياة أحد أفرادها للأخوة الخمسة حتى يمكن للمجتمع أن يعود إلى حياة الاستقرار التقليدي. ويعتبر ذلك حقاً يعترف به المجتمع كله، وهو يدل على أن مسالة العقوبة — التي تتخذ هنا شكل الثأر — ليست أمراً فردياً تماماً وإنمنا هي مسألة معقدة ينظمها العرف والتقاليد الموروثة وأن الغرض منها هو في النهاية استرداد الجماعة المجني عليها لتماسكها. — راجع في ذلك دراستنا عن "الثأر" دراسة أنثروبولوجية في إحدى قرى الصعيد" (منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف، ١٩٦٥).

(١) تعتبر السخرية والتهكم أخف أنواع الجزاءات التي يوقعها المجتمع البدائي على الشخص الجاني. ولا يلجأ في العادة إليها إلا بالنسبة لأبسط الجرائم التي تتمثل في الخروج على التقاليد الموروثة المرعية. وتتدرج هذه الجزاءات على ما ذكرناه بحيث تصل إلى النفي والتشريد والإعدام وشن الحروب والإغارات. وكثيراً ما يلجأ المجتمع البدائي أيضاً إلى أساليب عديدة مختلفة لتعذيب الجاني قبل أن ينفذ فيه العقوبة وبخاصة عقوبة الإعدام التي يحكم بها في الحالات التي تكون فيها الجريمةموجهة إلى المجتمع ككل. ففي مثل هذه الجرائم قد تتخذ العقوبة شكل الطعن بالحراب حتى يموت المجرم ببطء. أو قد يلقى به في إحدى البحيرات أو المستنقعات حتى يغرق. ويذكر لنا إلياس Elias أن بعض القبائل الإفريقية تلجأ إلى طريقة للخوزقة التي تنطوي على كثير جداً من الآلام والعذاب للمجرم حتى يموت. وقد عرفت بعض الشعوب الإفريقية عقوبة الإعدام ضرباً بالرصاص بعد أن اتصلت الحضارة الأوروبية. ولكن يوجد إلى جانب ذلك بعض عقوبات أخف وطأة وإن كانت تحمل مع ذلك كثيراً من الإيلام والتعذيب مثل عقوبة الجلد التي تعتبر من أكثر العقوبات شيوعاً في إفريقيا. وكثيراً ما تلجأ هذه القبائل إلى الجلد كوسيلة مالوفة ومجدية للعقاب على الأخطاء البسيطة المادية التي يرتكبها الشخص في حياته اليومية مثل الإهمال في العمل أو الخروج على قواعد اللياقة. ويبدو أن عقوبة السجن كانت معروفة لدى معظم الشعوب البدائية حتى قبل اتصالها بالأوربيين. وإن كان السجن يتخذ في العادة شكل القيود التي تفرض على حرية الشخص في الانتقال والحركة والاتصال بغيره من الناس. وكانت بعض القبائل والجماعات في شرق إفريقيا تلجأ إلى وضع قدم الجاني في ثقب يحفرونه في إحدى الكتل الخشبية الثقيلة ثم يربطون ساقه نفسها بحبل إلى جزع شجرة. وبذلك لا يستطيع #

نفسه أو عليه وحده، وإنما يمكن من حيث المبدأ توقيعها على أي شخص من أعضاء الجماعة القرابية التي ينتمي الجاني إليها والتي تعتبر متضامنة ككل من المسئولية الجنائية. ويظهر هذا بشكل واضح في حالات عدوات الدم التي تنجم عن قتل شخص ينتمي إلى عشيرة أخرى في نفس القبيلة على ما ذكرنا. فعلى الرغم من أن جماعة القتيل تضع نصب عينيها في المحل الأول ضرورة الاقتصاص من القاتل نفسه فإن القصاص يمكن أني يؤخذ من أي شخص ينتمي إلى عشيرته، ولكن هذه مسألة أخرى تتصل بموضوع المسئولية الذي نرجو أن نفرد له مقالاً خاصاً.

والخاصية الثانية الهامة التي تمتاز بها فكرة.العقاب في المجتمع البدائي وبخاصة بين شعوب وقبائل إفريقيا هي امتزاج هذه الفكرة بكثير من التصورات الغيبية والعناصر الفائقة للطبيعة. ويظهر هذا بشكل واضح في إلتجاء هذه الجماعات إلى كثير من الممارسات السحرية والدينية للتعرف على الشخص الجاني والتأكد من ثبوت التهمة عليه حين يكون ثمة شك في ذلك. ولعل أكثر هذه الممارسات شيوعاً في تلك القبائل هي الأورداليا Ordeal أو ما يعرف عادة باسم الاختبار أو التحكيم الإلهي، الذي تلجأ إليه معظم هذه الشعوب لتعيين شخصية الجاني من بين عدد من المتهمين وفي الوقت ذاته توقيع العقوبة الملائمة عليه. والواقع أن معظم الأساليب والوسائل التي تدخل تحت الأورداليا تنطوي على بعض عناصر الإيلام والأذى للشخص الجاني أو المجرم مع عدم تعرض الشخص البريء –بطريقة غيبية أو إعجازية– لذلك الأذى. وبقول آخر فإن الأورداليا يمكن أن تعتبر طريقة للتأكد من براءة أو إدانة المتهم حين يعز الوصول إلى أدلة وشواهد ملموسة. كما أنها تحمل بين ثناياها العقوبة الملائمة

المجرم أن يتحرك إلا في نطاق ضيق محدود، ليس فقط لأن الحبل يقيده إلى الشجرة بل ولأنه يكون مضطراً أيضاً أثناء الحركة إلى أن يجذب معه الكتلة الخشبية الثقيلة التي لا تمكن من الفرار. راجع في ذلك:

Elias, T.O.: The Nature of African Customary Law, Manchester, U.P., 1956, pp. 261-62.

التي تحدث آلياً وبشكل تلقائي وبدون تدخل ملموس من الخارج.(١)

وليست هذه العناصر الخفية أو الغيبية التي يلجأ إليها المجتمع لعرقلة الجاني وتوقيع العقوبة اللائمة عليه قوى عمياء غير عاقلة وإنما هي في الحقيقة قوى عاقلة إلى حد كبير تعرف كيف تبحث عن الجاني وتوقع عليه العقوبة. كما أنها ترتد إلى صدر المدعي نفسه إذا كان ظالماً في دعواه. وأخيراً فإنها لا تؤدي المجرم الذي يكون قد كفر بالفعل عن جريمته. ويظهر هذا على الخصوص في حالة الالتجاء إلى مايعرف باسم "السحر العقابي" الذي يستعين به المجني عليه لإيذاء الجاني والاقتصاص منه. ويختلف هذا النوع من السحر عن السحر الأسود في أنه يخضع لإشراف المجتمع ويمارس باعتراف منه بإذن من الشيوخ

(١) الواقع الأورداليا تتخذ أشكالاً كثيرة تختلف من مجمع لآخر ومن بدنة لأخرى في المجتمع الواحد فبعض مجتمعات أفريقيا نكتفي بإعطاء المتهمين عصارة أنواع معينة من الأشجار والنباتات مخلوطة بالماء تبعاً لنوع الجريمة. كما أن بعض الشعوب والقبائل تطالب المتهمين بأن يقبضوا بأيديهم على قضيب من الحديد في النار أو قد تلقى بهم في النهر أو غير ذلك. والمعتقد على العموم هو أن الشخص البريء سوف يسلم من السم أو من أذى النار أو من خطر الغرق في النهر بعكس الشخص المذنب. (انظر في ذلك Elias, op. cit., pp. 280. ويذكر لنا إيفانز بريتشارد في كتابه المشهور Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande أن الأزاندي يطلبون من الشخص الذي يهتم بممارسة السحر الأسود والشعوذة دون أن يكون هناك دليل قاطع على ذلك أن يتناول جرعة من سم معين لاختبار براءته فإذا تقيأ السم دون أن يناله أذى كان ذلك دليلاً على أنه بريء وإلا فإنه يلقى حتفه. وبذلك يتأكد المجتمع من إجرامه وفي الوقت نفسه يكون العقاب اللائم –وهو الموت– قد لحق به فعلاً وتخلص المجتمع منه ومن شروره وآثامه.

ولقد كانت الأورداليا معروفة لدى الشعوب القديمة أيضاً وكانت تستخدم للتعرف على السحرة وتوقيع العقوبة عليهم. ففي أشور مثلا كانت القوانين على ضرورة إعدام الساحر أو الساحرة إذا ضبط أحدهما متلبساً بجريمة ممارسة السحر الأسود. وكذلك على كل من يتستر على السحرة. وتنص قوانين حمورابي على إمكان تطبيق الأورداليا على المتلبسين اذين لم تثبت عليهم التهمة بشكل صريح. وذلك بإلقائهم في النهر المقدس الذي يبتلع المذنب وفي هذه الحالة كان المجني عليه يحصل أيضاً على .... أما إذا أفلح المتهم في الخروج من النهر فإن ذلك يعتبر دليلاً على براءته، لذلك كان يحكم على المدعي نفسه بالإعدام ثم يحصل المدعى عليه على .... كتعويض. راجع في ذلك Edward Primative Law, Watts, 19, pp. 289-290 ولكن الملاحظ على العموم هو أن الشعوب البدنية لا تلجأ إلى الأورودالبا إلا في الحالات التي ....

والرؤساء. ومن هنا كان السحر العقابي يعتبر من الجزاءات القانونية التي يقرها المجتمع كما أنه يحقق هدفاً اجتماعياً محدداً، وبذلك يصبح – على حد قول إيفانز بريتشارد "أكثر أنواع السحر شرفاً" فهو يقوم بدور القاضي كما أنه "يبحث" عن الجاني إلى أن يعثر عليه في الوقت الذي قد يخفق المجتمع في ذلك. وعلى الرغم من أن كثير جداً من الشعوب والقبائل الإفريقية تلجأ إلى السحر العقابي فإنها لا تمارسه في الأغلب إلا إذا كانت هناك قضية عادلة وإلا ارتد إلى صدر صاحبه وقتله. ولذا كنا نجد أن الأزاندي مثلاً – وهم من أكثر قبائل إفريقيا ممارسة للسحر بكل أنواعه – حين يطلقون السحر العقابي للبحث عن الجاني ثم أمكن الوصول إلى تسوية عادلة بين أطراف النزاع يسارعون إلى إبطال مفعول ذلك السحر الذي أطلقوه من عقالة حتى لا يرتد إليهم حين لا يجد "المجرم" ليقتله.(١)

والشيء نفسه يصدق على القسم أو اليمين الكاذبة التي تحمل بين طياتها العقوبة الرادعة لمن يحلف كذباً. وقد تمتد هذه العقوبة إلى أهل المذنب الذي يكذب في القسم. وعلى أيه حال، فالواقع إن كل هذه الشعوب والقبائل لا تكتفي في بحثها عن الجاني وتوقيع العقوبة عليه بالاعتماد على هذه الممارسات والشعائر والقوى الغيبية، إذ أن لديها كلها وسائل وأساليب أخرى كثيرة تحاول أن تستدل بها على شخصية الجاني ولا تلجأ إلى هذه الممارسات إلا بعد أن تفشل هذه الوسائل العملية.

وأخيراً تظهر هذه الخاصية الغيبية للعقاب عند البدائيين في فكرة "التابو" الذي يفرض على الشخص الجاني نتيجة لارتكابه بعض الجرائم الكبرى التي تعتبر تهديداً مباشراً لكيان المجتمع ككل وخروجاً على مقدساته وقيمه وتعاليمه الراسخة الثابتة كما هو الحال مثلاً بالنسبة لقتل أحد الأقارب الإقربين وبخاصة الأب في بعض المجتمعات وبالنسبة للزنا بالمحارم أو بعض أنواع السحر في مجتمعات أخرى. والتابو في أبسط صورة عبارة عن حالة أو وضع يعتبر الإنسان بمقتضاه

(1) Evans-Pritchard, E.E. Witchcraft, Oracles and Magic, op. cit., pp. 388-95.

في حالة دناسة اجتماعية بحيث يصبح خطراً على نفسه وعلى غيره. وتظهر خطورة التابو بنوع خاص في قدرة هذه الدناسة الاجتماعية والشعائرية على الانتقال بسرعة وسهولة من المجرم إلى كل من يتصل به من الناس، ولذا كانت المجتمعات الإفريقية التي تعرف فكرة التابو تفرض على المجرم أن يعيش في عزلة تامة عن بقية أعضاء المجتمع الذين يحرصون بدورهم على تجنبه وعدم الاقتراب منه. وتعتبر هذه العزلة في رأي بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا جزءاً من العقوبة التي تفرض على المجرم بل إنها أشد وأقسى أنواع العقوبات التي يمكن أن يتعرض لها المجرم نظراً لما يلابسها من إجراءات عنيفة قاسية ونظراً أيضاً للقيود والتحريمات الكثيرة التي يفرضها المجتمع على حياته وحركته.(١) إذ يتحتم على المجرم أن يمتنع عن القيام حتى في عزلته الضاربة عن لمس أي شيء بيديه حتى لا تنتقل إليه تلك الخاصية الضارة المؤذية التي تميز التابو لدرجة أنه يحرم عليه حتى أن يتناول طعامه بيده ولذا يتعين عليه أن يتناوله بفمه من فوق الأرض مباشرة مثلما تفعل الدواب. وقد يكون في ذلك شيء من الرمزية التي تتضمن بعض الإشارة إلى المركز الذي يحتله المجرم في نظر المجتمع بعد ارتكابه للجريمة بل أن المجتمع كثيراً ما يقضي بطرد المجرم ونفيه تماماً حتى يسلم من أذاه وشروره ويتحاشى خطر انتقال التابو إلى بقية أعضائه. ويزيد من قسوة التابو أنه يحمل في ثناياه بذور العقوبة التي يجب أن توقع على المجرم. وتتمثل هذه العقوبة أحياناً في المرض الشديد الذي يصيب المجرم الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى موته. وهذا معناه أن المسألة ليست مجرد مسألة تجنب المجرم أو تحاشي الاتصال به سواء كوسيلة لإيلامه وتعذيبه أو لاتقاء الأذى والضرر الذي

---

(١) يذهب بعض الكتاب إلى أن فكرة العقاب ذاتها في المجتمع البدائي تتضمن دائماً بعض عناوين التابو، وذلك على اعتبار أن القوانين كلها تقوم في الأصل على السلطة الإعجازية الخارقة للطبيعة كما أنها ترتكز على هذه السلطة ذاتها في توقيع العقوبة اللائمة على المجرم الذي يخرق هذه القوانين. وإن هذه العقوبة قادرة على أن تلحق بالمجرم دون أن تكون هناك حاجة بالإنسان للتدخل في ذلك. انظر في ذلك مثلاً:

Orde-Brown: "British Justice and the African", J.R. African Society, Vol. 32, April 1933, pp. 151-152; Wilson, Godfrey and Monica, Analysis of Social Change, Cambridge U.P.

قد يلحق المجتمع من وجوده بين الناس، وإنما الأمر يتعدى ذلك إلى الاعتقاد بأن الجريمة ذاتها تحمل في طياتها بذور عقاب الجاني وإن ذلك يحدث بطريقة إعجازية لا يملك الفرد قدرة على فهمها أو على دفعها والهروب منها. وهذا هو السبب في أن المجتمعات التي تقضي تقاليدها بتوقيع العقوبة المادية على الجرائم التي تجعل المجرم تابو تشترط أولا ضرورة إخضاع المجرم لسلسلة طويلة من الشعائر والطقوس والممارسات التطهيرية التي تخلصه من الدناسة التي علقت به وتزيل عنه حالة التابو وترده إلى الحالة الطبيعية قبل أن يقدم للمحاكمة التي تتمثل في دفع الدية عند النوير.(١)

ومما يزيد من خطورة التابو كعقاب يتعرض له المجرم إنه لا يصدر عن قوة مشخصة محددة في الخارج، كما أن الخطر نفسه الذي يتعرض له المجرم ومن يتصل به ليس بدوره خطراً محدداً تماماً. والواقع أن فكرة الناس في معظم الشعوب البدائية عن "التابو" فكرة غامضة مبهمة وإن كانوا لا يرتابون مع ذلك في أن المجرم يتعرض لكثير من الأخطار والمرض والأذى بمقتضى التابو(٢). وتختلف قوة التابو والأخطار التي تلحق بالمجرم باختلاف الجريمة وتبعاً

---

(١) يظهر هذا على الخصوص عند النوير الذين يقومون بكثير من الإجراءات والشعائر التطهيرية على القاتل قبل أن يسمح له مثلا بأن يدفع الدية ويعود إلى حظيرة المجتمع. وتذهب بعض القبائل في غرب إفريقيا مثل الأشانتي إلى أن العقوبة المادية ليست في الحقيقة إلا عاملاً مساعداً أو ثانوياً يساعد القوى الغيبية الإعجازية على تأدية وظيفتها بطريقة أسرع وأوضح. راجع في ذلك:

Hoebel, E.A. The Law of Primitive Man, Harvard U.P. 1054, 1954, p. 260.

(٢) من ذلك مثلا أن سكان جزر الأندمان Andaman في المحيط الهندي لا يتخذون أية إجراءات محددة ضد القاتل ولكنهم يعتقدون على ذلك أنه يصبح دنسا نتيجة للجريمة التي ارتكبها وأنه يظل عرضه للأخطار والأمراض ما لم يتخلص من التابو. ولذا فإنهم يحرصون على اجتنابه والابتعاد عنه، كما أنه هو نفسه يفر من المجتمع إلى الغابة حيث يظل فترة محدودة من الزمن في عزلة تامة يحيا أثناءها حياة تختلف كل الاختلاف عن حياة الناس اليومية، فلا يتناول طعامه بيده كما يغطي جسمه بنوع معين من ريش الطيور. وبعد أن تنقضي هذه الفترة التي يعتبرها المجتمع كافية لتطهيره ورفع التابو عنه يسمح له بالعودة إلى حظيرة المجتمع من جديد. راجع في ذلك:

Radcliffe-Brown, A.R. The Andaman Islanders. The Free Press, 1948.

للقرابه التي تربط الجاني بالمجني عليه. فلقد سبق أن ذكرنا مثلا أن قتل شخص ينتمي إلى نفس الجماعة القرابية لا يترتب عليه في معظم الأحوال اتخاذ أي إجراء ضد الجاني حتى لا يؤدي ذلك إلى زيادة الاختلال والتفكك الاجتماعي في تلك الجماعة القرابية. ومع ذلك فإن القاتل يعتبر تابو ويخضع لكل القيود والتحريمات التي ترتبط بالتابو كما يخضع بعد ذلك للشعائر التطهيرية على ما ذكرنا. وتزيد قسوة التابو وقسوة القيود والتحريمات كما يزداد الخطر الذي يتهدد الشخص والمجتمع كله في حالة قتل الأب بنوع خاص لدرجة أن بعض المجتمعات الإفريقية ترى أنه ليس ثمة وسيلة لتخليص المجرم نفسه من أثر التابو القاتل وتجنيب المجتمع خطر التعرض للأذى من التخلص من مصدر التابو أي من المجرم ذاته إما بقتله أو طرده من المجتمع. وهذا نفسه يحدث أحياناً في حالة الزنا بالمحارم وخرق قواعد الزواج الأكسوجامي الذي يعتبر بمثابة خروج عن التابو المفروض على الزواج الأندوجامي. ففي هذه الحالة يقتل الزاينان ليس كعقاب لهما بل كوسيلة للخلاص من التابو الذي يهدد المجتمع كله. ومع ما قد يبدو من تناقض بين هذا القول وما سبق أن ذكرناه من أن المجتمع يحرص على عدم تعريض وحدته وتماسكه للخطر بأن يتجنب بقدر الإمكان توقيع العقوبة على الجاني إذا كان ينتمي إلى نفس الجماعة أو الوحدة القرابية التي ينتسب إليها المجني عليه فإن المبدأ الذي يقضي بالخلاص من مصدر التابو هو أيضاً مبدأ المحافظة على كيان المجتمع وتماسكه.

وقد نشأت النظرة إلى العقاب واشتماله على بعض العناصر الغيبية والإعجازية من تصور الرجل البدائي للجريمة ليس فقط على أنها فعل ضار يلحق ببعض أفراد المجتمع أو بالمجتمع ككل بل وأيضاً على أنها أثم أو ذنب يرتكب في حق القوى الروحية التي تهيمن على المجتمع سواء أكانت هذه القوى الروحية هي الآلهة أو الطواطم أو أرواح الأسلاف. ومن هنا كانت الجريمة —أو بعض الجرائم على الأقل— تستثير غضب هذه القوى الروحية التي ترسل

نقمتها في شكل مرض قد يصيب كل أفراد المجتمع أن لم يسارعوا بالتخلص من المجرم.(١)

ومن هنا أيضاً كنا نجد أن بعض المجتمعات القبلية في إفريقيا وغيرها حين ينتشر أحد الأوبئة أو الأمراض أو إحدى المجاعات يردون ذلك إلى حدوث بعض الجرائم الكبرى التي أثارت غضب الآلهة والأرواح وأساءت إلى العلاقات الطيبة التي يحرص المجتمع على الاحتفاظ بها مع هذه القوى الغيبية الإعجازية. ولذلك كانت هذه المجتمعات تحرص أشد الحرص في الحالات التي يمكن الوصول فيها إلى ترضية كافية لطرفي النزاع ليس فقط على تطهير الجاني من التابو كما ذكرنا بل وأيضاً على استرضاء تلك القوى الروحية عن طريق تقديم الأضحيات والقرابين كي ترفع أذاها عن المجتمع.

وواضح من هذا كله أنه يمكن التمييز في القانون البدائي بين نوعين من العقوبة: العقوبة المادية الملموسة التي يوقعها على المجرم المجتمع نفسه متمثلاً في الجهاز أو الهيئة التي تتولى الوظيفة القضائية سواء أكانت هذه الهيئة عبارة عن المجلس القضائي الذي يعينه "رئيس الدولة" أو "رئيس الإقليم" والذي ينقطع أفراده في بعض المجتمعات على الأقل للنظر في شكاوي الناس او المجلس العرفي الذي يتألف من الشيوخ وكبار السن الذي يختلف تكوينه من حالة لأخرى، أو حتى البدنة أو الوحدة القرابية التي ينتمي إليها المجني عليه والتي تتولى

---

(١) كان لهذه النظرة أثرها في ظهور بعض النظريات الاجتماعية التي تحاول رد القانون إلى أصول دينية أي القول بأن الدين هو أصل القانون. ومع أن الكتاب المحدثين لم يعودوا يهتمون بمسألة البحث عن الأصول الأولى فإنهم جميعاً يهتمون بإبراز العلاقة القوية بين الدين والقانون في المجتمع البدائي وبخاصة فيما يتعلق بالصلة القوية بين القانون الجنائي وبعض الأفكار والتصورات الدينية الخاصة بالاثم أو الذنب. وقد وجدت بذور هذه النظرة في كتابات سير هنري مين الذي اهتم اهتماماً كبيراً في كتابين عن "القانون القديم Ancient law" و"القانون المبكر والعرف Early law and Custom" يتبين تداخل وتشابك الدين والقانون في المجتمعات القديمة والبدائية لدرجة أن بعض الذنوب والآثام كانت تعالج كما لو كانت جرائم ولا تزال بعض القبائل الإفريقية تنظر إلى الجريمة على أنها ذنوب وآثام كما ذكرنا، انظر في ذلك:

Hoebel, op. cit., pp. 264-65, Seagle W.
The Quest for Law, N.Y. 1941, Ch. X.

بنفسها توقيع العقوبة على الجاني وجماعته. ويتخذ هذا النوع من العقاب صوراً وأشكالاً كثيرة من الضغط الاجتماعي الذي يتراوح كما قلنا بين التهكم والتعزيز إلى المقاطعة والطرد والنفي أو حتى القتل والإعدام. والنوع الثاني من العقوبة هو العقوبة الغيبية أو الإعجازية التي تصدر عن القوى الخفية التي تتحكم إلى حد كبير في مصير المجتمع وترسم له تقاليده وقيمه ومثله العليا والتي تستطيع بطريقة غير واضحة أو مفهومة تماماً للعقل (البدائي) أن تتبع المجرم وتبحث عنه وتنال منه. وربما كان الخوف من هذه العقوبة الغيبية أو الفائقة للطبيعة والتي لا يمكن للمجرم أن يفلت منها حتى ولو أفلح في التمويه على المجتمع هو من أهم عوامل الضبط الاجتماعي في المجتمع البدائي، لأنه يُجعل الفرد يتردد كثيراً قبل أن يفكر في الخروج على قواعد العرف والأخلاق التقليدية التي تعتبر من أهم أركان الحياة القبلية.(١)

(٢)

وقد يحسن أن نعرض الآن بشيء من التفصيل لأحد الأمثلة المستمدة من المجتمعات البدائية كي نتبين بطريقة عملية مستمدة من واقع الحياة في أفريقيا كيف تعمل كل هذه المبادئ والأفكار المتعلقة بفكرة الجريمة والعقاب. والمثال الذي نعرض له يعتمد على الدراسة الحقلية التي قام بها الدكتور جون بريستياني بين قبائل البوكوت الذين يعيشون في كينيا(٢)، وهم ينتمون إلى مجموعة الشعوب النيلية الحامية التي تقيم في شرق أفريقيا. ويسكن البوكوت في إحدى مناطق السهول الفسيحة التي تغطيها الحشائش الطويلة التي تستخدم في رعي البقر. ومع أن غالبية البوكوت يعيشون على الرعي فإن قسما منهم يقيمون على بعض التلال الموجودة في المنطقة الوسطى

(1) Hartland, Sir Sidney; Primitive Law, p. 214.

(٢) انظر بوجه خاص الدراسة القيمة التي نشرها بريستياني من الجزاءات والبناء الاجتماعي عند البوكوت بعنوان:

Peristiany, G., "Poot Sanctions and Structure", Africa, Vol. XXIV. No. I, January 1954, pp. 17-25.

من بلاد البوكوت ويعتمدون في معاشهم على الزراعة. بيد أنه لا توجد أية اختلافات جوهرية في التنظيم السياسي عند البوكوت الرعاة والبوكوت الزراعيين، فهم جميعاً يفتقرون إلى الحكومة المركزية ولا يوجد لديهم جهاز مركزي يجمع السلطة التنفيذية في يديه ويتولى شئون المجتمع الإدارية كلها. ولكن استقرار البوكوت الزراعيين في منطقة التلال ترتب عليه وضوح البناء الاجتماعي والتنظيمات السياسية بشكل لا يتوفر عند الرعاة نظراً لتنقلهم المستمر مع الماشية. وعلى أية حال فإن البناء الاجتماعي عند الزراعيين – وهم الذين نكتفي بالإشارة إليهم هنا – يتبع النمط الانقسامي Segmentary الذي يميز كل الشعوب النيلية الحامية.

وتؤلف القرية أصغر وحدة اجتماعية وإقليمية وسياسية في بلاد البوكوت. وقد لا تكون حدود القرية واضحة المعالم تماماً بالنسبة للأغراب عن المجتمع، ولكن أعضاء كل قرية يعرفون تماماً حدود قريتهم والأرض الزراعية الخاصة بها والتي يحق لهم دون غيرهم استغلالها وزراعتها، كما أن كل قرية تنفرد بنظام خاص متميز للري يتألف من قنوات وترع يتعاون أهل القرية على حفرها وتطهيرها من حين لآخر بطريقة جماعية منظمة، كذلك يتميز كل قرية عن غيرها من القرى بشخصيتها واستقلالها السياسي الذين يتمثلان في أن لكل قرية اسمها الخاص المميز وفي أن أعضاء القرية الواحدة يتماسكون ويتضامنون معاً ضد القرى الأخرى في حال نشوب نزاع خارجي، وفي أن لكل قرية مجلسها العرفي الخاص بها الذي يتألف من شيوخ العائلات التي تقيم فيها. ويسود في القرية نظام واضح من التفاوت الاجتماعي والسياسي الذي يرتكز على تفاوت المراكز الاجتماعية تبعاً لتنظيم دقيق يقوم في أساسه على قوة وقدم ارتباط البدنات والعائلات المختلفة بالأرض التي تشغلها القرية. فأقدم البدنات في القرية تحتل أعلى المراكز الاجتماعية وتقبض في يديها مقاليد السلطة السياسية والدينية أو الشعائرية على العموم التي تتمثل في حق ممارسة السحر والطقوس الدينية المختلفة. كما أن رئيس هذه البدنة يشرف على توزيع الأراضي الزراعية في كل موسم على مختلف العائلات ولذا يعرف باسم "شيخ الأرض" The Father of the Land ويقضي في المنازعات التي تنشب بين الناس حول الأرض والزراعة،

بل أنه يشرف على كل الطقوس الخاصة بالزراعة والخصوبة ونزول المطر. وقد نجد في بعض القرى بدنات أخرى وفدت في زمن أكثر حداثه ولكنها لم تلبث أن تفوقت من حيث عدد أفرادها الذكور على البدنة الأولى الرئيسية. وفي مثل هذه الحالات تتوزع السلطة بينها بطريقة تكفل للبدنة الأصلية القديمة الانفراد بالسلطة الدينية والوظيفية الشعائرية بينما تتبادل البدنتان السلطة السياسية جيلاً بعد آخر. وهذا التنظيم السياسي والاجتماعي السائد في القرية. يوجد بكل تفاصيله ودقائقه في الوحدات الإقليمية الاجتماعية الكبيرة التي تضم كل منها عدداً من القرى بحيث تؤلف ما يسميه بريستياني باسم "الاتحاد". فكل اتحاد للقرى يؤلف وحدة سياسية واقتصادية ودينية بالإضافة إلى كونه وحدة إقليمية، ولكن للقرية مع ذلك كيانها وشخصيتها واستقلالها داخل الاتحاد. وهكذا نجد أن البدنة المسيطرة سياسياً ودينياً في الاتحاد تكون هي أقدم البدنات في المنطقة كلها وليس أقدم بدنة في قرية معينة بالذات، كما أن المنازعات التي تنشب بين القرى المختلفة ينظر فيها المجلس العرفي الذي يضم ممثلين لمجالس القرى الداخلة في الاتحاد وهكذا.

والذي يهمنا هنا هو أن تركيب الجماعة التي تتولى النظر في المنازعات وتحدد الجزاءات وتطبق العقوبة إنما يتحدد عن طريق البناء الداخلي في كل وحدة اجتماعية على حدة من ناحية وعلاقة هذه الوحدة الاجتماعية بالبناء الاجتماعي الشامل الذي تدخل فيه من الناحية الأخرى. وهذا معناه أن كل جماعة تنفرد في النظر في المنازعات التي تنشب بين أعضائها دون تدخل من أي جماعة أخرى، وهذا هو المبدأ الذي سبقت الإشارة إليه أكثر من مرة. فإذا كان النزاع بين بدنتين تنتميان إلى قرية واحدة تكفل بالنظر في الأمر مجلس القرية، أما إذا كان بين بدنتين تنتميان إلى قريتين متجاورتين فإن الذي ينظر فيه هو مجلس الاتحاد وهكذا. وبمقتضى هذا المبدأ نجد أن العقوبة تتغير تبعاً لنوع العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الأطراف المتنازعة. ونوضح ذلك ببعض حالات النزاع التي نشبت في مجتمع البوكوت والتي أشار إليها بريستياني في مقاله.

والحالة الأولى هي النزاع الذي نشب بين عشيرتين تتبعان قبيلة واحدة عند البوكوت وهما عشيرة الصقور وعشيرة الحمام. وقد نشأ النزاع في الأصل نتيجة لوقوع حادث قتل خطأ ذهب ضحيته رجل من الحمام بسبب سوء تصرف أحد الصقور. ولما كان القاتل والقتيل مختلفين رغم انتسابهما لنفس القبيلة فإن المبدأ السائد كان يقتضي على الجماعة المجني عليها بأن تقتل شخصاً من الصقور بغض النظر عما إذا كان يسكن في قرية القاتل أو في قرية أخرى داخل الاتحاد. وسواء كان ينتمي إلى نفس بدنة القاتل أو إلى بدنة أخرى في عشيرته وذلك تبعاً لنظام امتداد المسئولية إلى الأشخاص الآخرين الذين يرتبطون بروابط القرابة بالجاني. فعلى الرغم من أن العشيرة تنقسم إلى عدد من البدنات التي ينقسم كل منها إلى عدد من العائلات وعلى الرغم من أن الاتحاد الواحد ينقسم إلى عدد من القرى وكل قرية تنقسم بدورها إلى مساكن وأكواخ فإن هذه التقسيمات الداخلية لا تهم الشخص الغريب الذي ينظر إلى الاتحاد أو إلى العشيرة كوحدة ويعتبرها مسئولة ككل عن تصرفات أعضائها. وعلى ذلك خرج "الحمام" ككل في هجوم عام مسلح لمهاجمة قرية القاتل وحاصروها لعدة أيام عسى أن تسنح لهم الفرصة للثأر وخشى شيوخ الاتحاد الذي يتبعه القاتل أن يمتد الصراع بحيث يشمل الاتحادين فأخذوا يبذلون الجهد لإقناع بدنة القاتل بدفع الدية وفي الوقت ذاته بدأوا يتصلون بشيوخ الاتحاد الذي ينتمي إليه القتيل لإقناعهم بضرورة الدخول في مفاوضات بقصد الوصول إلى تسوية مرضية. وخضع شيوخ الاتحادين معاً لكثير من الضغط الاجتماعي من العشيرتين اللتين ينتمون إليها ومحاولة إقناع أهل القتيل بعدم المغالاة في طلب الدية خاصة وأنه بمقتضى مبدأ عداؤه الدم لن يكون من المستبعد أن يقتل أحد الحمام في المستقبل شخصاً من الصقور وبذلك يطالب الصقور بدفع تعويض كبير مماثل. ونجح الضغط وأفلحت المفاوضات أخيراً وتقرر أن يدفع أهل القاتل كوخاً كبيراً مليئاً بالماعز وقد ربط إلى كل باب من بابيه عجل كبير.

حدث هذا من ثلاثة أجيال مضت، ومنذ ذلك الحين والصقور يتحينون الفرص بالحمام حتى يطالبوهم بتعويض مماثل فيما لو صدر عنهم خطأ أو جريمة في حقهم. وقد حدث في الجيل التالي مباشرة أن رجلاً من الصقور تسلق

شجرة يملكها الحمام لكي يجمع بعض العسل فتعثرت قدمه وسقط من فوق الشجرة ومات. وتبعاً لمبدأ امتداد المسئولية اعتبرت الشجرة وصاحبها والعشيرة التي ينتمي إليها متضامنة كلها في المسئولية، وبدا الصقور يطالبون بكوخ مملوء بالماعز وعلى بابيه عجلان. ولكن الأمر تكشف في النهاية عند أن القتيل كان قد تسلق الشجرة خفية وبدون إذن من صاحبها لكي يسرق العسل، واعتبر عمله اعتداء على الشجرة وصاحبها، فإذا كان قتل فهو المسئول الوحيد عن الحادث. وعلى ذلك فلم يفلح الصقور في استرداد الدية التي دفعوها للحمام من قبل. ثم حدث في الجيال الحالي أن اتهم اثنان من الأخوة من الحمام بارتكاب الزنا مع امرأة من الصقور وإن ذلك الفعل –الذي اعتبر بمثابة زنا بالمحارم لاشتراك الاثنين في امرأة واحدة– قد أدى إلى وفاة المرأة خاصة وأنه قد ثبت أن الأخوين لم يكونا قد مرا بشعائر التكريس التي تعطي الرجل الحق في الاتصال جنسياً بالنساء والتي يحرم على الذكر قبلها أن يكون له أي نشاط جنسي خشية أن يؤدي ذلك إلى موت الفتاة أو إلى عقمها على الأقل. وعلى هذا الأساس بدأ الصقور يطالبون الحمام من جديد بدفع نفس الدية التي سبق لهم أن دفعوها منذ ثلاثة أجيال. وقد غادر بريسيتاني بلاد البوكوت قبل أن تصل القبيلة إلي قرار نهائي حاسم في القضية التي استمرت ثلاثة أجيال متتالية.

ويكشف لنا هذا المثال عن بعض المبادئ الهامة التي تحكم فكرة البدائيين عن العقاب. وأهم هذه المبادئ هنا هو مبدأ استمرار عداوة الدم وعدم انتهائها بدفع الدية. وقد يكون هذا المبدأ اتخذ شكلاً سلبياً في هذه الحالة بمعنى أن الطرف المجني عليه (الحمام) لم يثأروا فعلاً لقتيلهم ومع ذلك فإن احتمال قيامهم بذلك ظل مائلاً في أذهان الصقور. ويدل على ذلك مسارعتهم إلى إلقاء تبعة قتل سارق الشجرة في الحالة الأولى وقتل المرأة الزانية في الحالة الثانية عليهم حتى يمكن الوصول إلى التوازن في عدد القتلى من الطرفين على ما يقضي به قانون الثأر وعداوة الدم. ومن ناحية أخرى فإن إثبات الجريمة على الحمام معناه استرداد الصقور للدية التي دفعوها في الأصل. خاصة وأن نوع الدية ومقدارها كان فيهما كثير من المبالغة والمغالاة غير المألوفة عند البوكوت بحيث كان الصقور يشعرون دائماً بأن القصد منها لم يكن مجرد التعويض

وإنما كان النيل من مكانتهم الاجتماعية في البناء القبلي التقليدي وإذلالهم في المجتمع. فاسترداد الدية فيه نوع من رد الاعتبار واسترجاع للمكانة المفقودة. وقد يمكن الوصول إلى فهم أعمق لهذا النوع من المنطق الذي يتحكم في سير القضايا والأحداث في المجتمع البدائي لو حللنا العلاقات الاجتماعية والقرابية التي تقوم بين طرفي النزاع خلال الأجيال الثلاثة.

فأما في الحالة الأولى فإن صاحب الشجرة كان هو ابن القتيل الذي تسبب موته (رغم أن القتل حدث عن طريق الخطأ وبغير تعمد أو سبق الإصرار) في فرض تلك الدية الباهظة على الصقور. وأما في الحالة الثانية فإن الأخوين اللذين ارتكبا جريمة الزنا كانا من أحفاد ذلك القتيل نفسه. فروابط القرابة تعتبر إذن هي العامل المتحكم في استمرار عداوة الدم المطالبة بالثأر من ناحية ودفع الدية أو استردادها من الناحية الأخرى. كذلك فإن جماعة الصقور الذين كانوا يطالبون برد هذا التعويض في كلتا الحالتين كانوا من أحفاد القاتل. وبقول آخر فإن الجانب المدعى عليه في كلتا الحالتين كانوا دائماً الاشخاص الذين أفادوا أكبر فائدة من الدية الأصلية وورثوا أكبر جزء من التعويض الذي دفعه الصقور في مبدأ الأمر بينما كان المدعون في كلتا الحالتين أيضاً هم الأشخاص الذين أسهم أباؤهم أو أجدادهم في دفع أكبر جزء في الدية الأصلية.

والمبدأ الثاني هو ميل المجتمع إلى حصر الصراع في أضيق الحدود وعدم الرغبة في توسيعه بحيث تشمل الاتحادين جميعاً وذلك على الرغم من أن الاعتداء من خارج على اي فرد يعتبر اعتداء على الجماعة كلها. وهذا يؤيد ما يذهب إليه بعض علماء الأنثربولوجيا الذين اهتموا بدراسة موضوع العقوبة بالذات في إفريقيا من أمثال ميك Meek والياس Elias من أنه على الرغم من ميل المسئولية إلى الاتساع والامتداد بحيث تشمل أكبر عدد ممكن من الأشخاص، اي على الرغم من أن المسئولية في المجتمع البدائي مسئولية جماعية فهناك في الوقت نفسه ميل واضح إلى التمييز بين الأشخاص أو الجماعة التي تقع عليهم المسئولية بشكل مباشر قبل غيرهم وبذلك ينالهم العقاب في المحل الاول. وعلى العموم فليس من الضروري أن تستتبع كل جريمة توقيع العقوبة

على المجرمين. فالمجتمع البدائي يميل بقدر الإمكان إلى فض النزاع وتسويته بالوسائل السلمية إن كان في ذلك ما يساعد المجتمع على الاحتفاظ بتماسكه وكيانه. وإذا كان المجتمع يلجأ في بعض الأحيان إلى بعض الوسائل والأساليب الغيبية أو الإعجازية لمعاقبة المجرم فكثيراً ما يلجأ إلى تلك الوسائل والأساليب لتخويف أفراد المجتمع الآخرين من مغبة تقليد الجاني ومحاكاة الأفعال التي تصدر عنه. وكل هذه المبادئ نجد لها أمثلة صريحة عند البوكوت أيضاً.

المثال الأول يحدث الاعتداء فيه على شخص معين بالذات فيسارع المجتمع إلى الضغط على الجاني لتسوية النزاع مع المجني عليه قبل أن تمتد العداوة إلى البدنتين اللتين ينتميان إليهما. وفي هذا المثال نجد أن بعض الماعز التي يملكها (أ) أغارت على حقل يملكه (ب) وأفسدت له زراعته، فيطالب صاحب الحقل (أ) بالتعويض اللازم ولكن (أ) يتهرب من تحمل المسئولية بحيث يضطر صاحب الحقل إلى رفع الأمر لمجلس القرية. ويصدر المجلس حكمة بسرعة، فيقضي على (أ) بأن يدفع عنزة إلى (ب) تعويضاً له عن الخسارة التي أصابت زراعته. ولكن (أ) يبدي كثيراً من المماطلة ويحاول التملص من تنفيذ الحكم اعتماداً على قوة الجماعة القرابية التي ينتمي إليها والتي كان ينتظر منها أن تسانده في موقفه ضد (ب). وفي الوقت نفسه يعلن الطرف المجني عليه بأنه سوف ينفذ العقوبة التي صدر بها حكم المجلس بالقوة وسوف يستعين في ذلك بأهله إن لزم الأمر وهنا يرى المجلس ضرورة الالتجاء إلى أخف أنواع العقوبات الأخرى التي يلجأ إليها في مثل هذه الحالات فيعلن ضرورة مقاطعة (أ) تماماً حتى ينفذ الحكم. ووجدت الدعوة استجابة سريعة من القرية كلها، فكف الناس عن التعامل معه في حياتهم اليومية وعن دعوته إلى حفلاتهم الجماعية التي يتناولون فيها الجعة والتي تؤلف مظهراً هاماً من مظاهر الحياة الاجتماعية في شرق أفريقيا. وانضمت النساء إلى هذه الحركة فامتنعن عن مساعدة زوجته في زراعة الأرض وأعمال البيت وبدأ أصدقاؤه وأهله أنفسهم الذين كان يعتقد أنهم سيقفون إلى جانبه يتهربون منه. وأخيراً وجد (أ) نفسه أمام أحد أمرين: إما أن يدفع العنزة التي قضى بها المجلس كتعويض عن الخسارة التي لحقت (ب) وإما أن يرحل كلية من القرية فنزل على حكم مجلس القرية. والمهم

هنا هو أن نلاحظ السرعة الفائقة التي تدخل في النزاع، نظراً لأن الجاني والمجني عليه ينتميان إلى قرية واحدة وكان من الضروري الإسراع إلى حسم النزاع حتى لا يتفكك مجتمع القرية وينقسم على نفسه. كذلك من المهم أن نلاحظ أن الجهة التي أخذت على عاتقها تنفيذ العقوبة أو الحكم الصادر عن المجلس بعد أن رفض الجاني الخضوع له هي المجني عليه وعائلته باعتبارهم الطرف الذي وقع عليه الغرم والضرر، ولم تتدخل البدنة كلها أو العشير لأنها لم تتأثر بالخسارة بصورة مباشرة وكذلك نظراً للميل إلى حصر النزاع داخل أضيق الحدود الممكنة. كذلك يتضح لنا كيف أن المجلس لا يستطيع أن ينفذ أحكامه بالقوة. وهو أمر أشرنا إليه في مقالنا عن "الأنثروبولوجيا والقانون" الذي سبق ذكره: فمجالس المجتمعات الانقسامية لا تملك السلطة الكافية لتنفيذ الأحكام والعقوبات التي تقضي بها، وكل ما أمكن لمجلس القرية في هذه الحالة هو دعوة القرية إلى الامتناع عن التعاون مع الجاني. وهذا يدخل تحت ما يسميه رادكليف براون Radcliffe-Brown بالجزاءات السلبية. إلا أنه يلاحظ أخيراً أن الرأي العام كله ربما فيهم أهل الجاني أنفسهم. وقف ضد المعتدي فعلى الرغم من كلن ما قيل من أن الجريمة كانت موجهة ضد شخص معين بالذات فإنها أثارت نفوس المجتمع كله وبخاصة نظراً لما بدا من الجاني من تحدي لرأي المجلس ورفضه الخضوع لحكمه.

والمثال الثاني عبارة عن حالة اعتداء موجه ليس إلى شخص معين بالذات بقدر ما هو موجه إلى البدنة التي ينتمي إليها ومع أن الجريمة التي ارتكبت تستحق عقوبة الإعدام أو النفي على الأقل فقد تدخلت عدة عوامل أخرى تتعلق بالرغبة في المحافظة على كيان المجتمع المحلي بحيث أبدلت هذه العقوبة بأخرى أخف وطأة بكثير. وتتلخص الجريمة في ارتكاب جريمة الزنا بإمرأة متزوجة في نفس القرية التي يعيش فيها الزاني، فيرجع الزوج الأمر إلى مجلس القرية ولكنه يشفع ذلك بالتهديد بقتل الزاني. وهنا أيضاً يسارع المجلس إلى الانعقاد ولكنه يرى أن الجريمة ليست موجهة إلى الزوج بقدر ماهي موجهة إلى المجتمع المحلي كله نظراً لأن جميع افراد القرية تقوم بينهم روابط قرابية من نوع أو أخر بحيث أن الزنا بأي إمرأة فيه يدخل آلياً في دائرة الزنا بالمحارم

الذي يعاقب عليه بالقتل أو النفي. ولكن المجلس رأي في الوقت ذاته أن تطبيق هذه العقوبة سوف يؤدي إلى هدم تماسك القرية وعلى ذلك فقد أوعز المجلس إلى الزوج وأهله بأن يقبلوا الغرامة أو التعويض الذي سوف يقدمه الجاني وأهله وإلا يبالغوا في تقديره وفي الوقت ذاته أوعز لأهل الجاني بدفع التعويض الذي يطلبه أهل الزوج، وبدأت المفاوضات بإشراف المجلس حتى اتفق الطرفان في آخر الأمر على عدد من الماشية تدفع للزوج وأهله نظير التعدي على حقوقهم في الزوجة، وأقيمت في الوقت ذاته بعض الشعائر التطهيرية لرفع أذى التابو عن المجتمع. ففي هذا المثال أيضاً نجد نفس المسارعة من المجلس لفض النزاع عن طريق أيجاد حل سلمي يرضى به الطرفان كما نجد نفس العجز والتردد في توقيع العقوبة الرادعة على الجاني، ونفس الرغبة في المحافظة على تماسك المجتمع المحلي والخروج بذلك عن القواعد التقليدية التي يقضي بها العرف فيما يتعلق بتوقيع أقصى عقوبة ممكنة على الجرائم التي تهدد كيان المجتمع والتي تعتبر خروجاً على مقدساته كما هو الحال في الزنا بالمحارم.

أما المثال الثالث والأخير فيختلف كل الاختلاف عن المثالين السابقين لأن الجريمة كانت موجهة فعلاً إلى المجتمع كله. والواقع أنه لم تكن ثمة جريمة محددة أو واضحة، ولكن شيوخ إحدى القرى لاحظوا أن الشبان غير المكرسين بدأوا ينحرفون بشكل واضح ويخرجون على تقاليد القبيلة وعلى الأنماط السلوكية والخلقية المتوارثة وعن القيم التقليدية بحيث زادت حوادث الاتصال الجنسي بينهم وبين النساء المتزوجات زيادة كبيرة. ومع إن هذا يعتبر في ذاته أمراً مكروهاً فقد زاد الوضع سوءاً أن النساء انفسهن كن يشجعن الشبان على ذلك السلوك رغم أن الاتصال الجنسي بالفتى الذي لم يكرس يصيب المرأة بالعقم وقد يؤدي إلى موتها وفي ذلك تهديد مباشر بالقضاء تماماً على المجتمع بالفناء واستعداء أيضاً للآلهة والأرواح والأسلاف على الأحياء. ووجد الشيوخ أن خير وسيلة للقضاء على هذا السلوك المنحرف هو الاستعانة بالآلهة والأرواح والأسلاف أنفسهم على الشبان والنساء المنحرفين وأعلنوا أنهم سوف يستدعون هذه القوى الروحية للنزول إلى القرية لمعاقبة الجناة على افعالهم. وخرج الشيوخ ذات يوم في موكب ديني ضخم واتجهوا إلى الكهوف التي تحتلها أرواح

الموتى والأسلاف لاستدعائها. وخشى النساء والفتيان من لعنة الأرواح وأذاهم فأسرعوا إلى مساكنهم وأغلقوها عليهم. ورجع الشيوخ في المساء (ومعهم أرواح الآلهة دخلوا القرية في مظاهرة صاخبة وأخذوا يصدرون أصواتاً وصرخات عالية مقلدين بها أصوات الأرواح والطواطم وهم يطوفون بالقرية ويقرعون في عنف على الأبواب ويهددون النساء والشبان باللعنة والانتقام. ويذكر بريستياني ان ذلك الفصل التمثيلي كان فصل الخطاب، فقد أقلع الشبان والنساء عن سلوكهم وعادوا إلى التمسك بأنماط السلوك التقليدية المرسومة وهنا أيضاً يظهر لثالث مرة مدى عجز الشيوخ عن توقيع العقوبة المادية التي لا تتردد الهيئات القضائية والتقليدية في المجتمعات التي تؤلف دولة عن فرضها وتنفيذها. كما أن هذا المثال يوضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من الاستعانة بالقوى الغيبية والإعجازية حين يكون الأمر متعلقاً بتوقيع العقوبة على فعل أو جريمة موجهة إلى مقدسات المجتمع وقيمه العليا.

وقد كان من الطبيعي إزاء هذه المواقف التي تقفها المجالس العرفية من الجريمة ومن الجناة ومن توقيع العقوبات أن يتساءل علماء الأنثربولوجيا عن وظيفة العقاب في المجتمع البدائي، خاصة وأن المجالس العرفية تحاول بقدر الإمكان الوصول إلى تسوية للأمور ترضى عنها الأطراف المتنازعة، كما أنها كثيراً ما تبدي عجزاً واضحاً عن تنفيذ العقوبة التي قد تقضي بها، بالإضافة إلى أن العقوبة التي تحكم بها بالفعل كثيراً ما تختلف اختلافاً بيناً عن المبادئ التي يقررها العرف والتقاليد ولا تتناسب مع فداحة الجريمة. وتتردد في الكتابات الأنثربولوجية الاجتماعية النظريات الثلاثة الأساسية الشائقة عن وظيفة العقاب والتي تحاول تفسيره إما بأنه وسيلة لردع الجاني بحيث لا يعود مرة أخرى إلى ذلك العمل الذي استوجب توقيع العقوبة عليه، وإما بأنه وسيلة لردع الآخرين وتخويفهم من مغبة ارتكاب مثل هذا الفعل الخطأ وتحذير لهم بأنهم سوف يعاملون بمثل هذه المعاملة لو أنهم ساروا سيرة المجرم في المجتمع، وإما بأنه نوع من القصاص وفي الوقت نفسه التكفير عن الجريمة بمعنى أن العقاب يخلص المعتدي من آثار جريمته ويرده ثانية إلى حظيرة المجتمع. ولقد تعرضت مدرسة علم الاجتماع الفرنسي بوجه خاص لهذه التفسيرات الثلاثة وغيرها

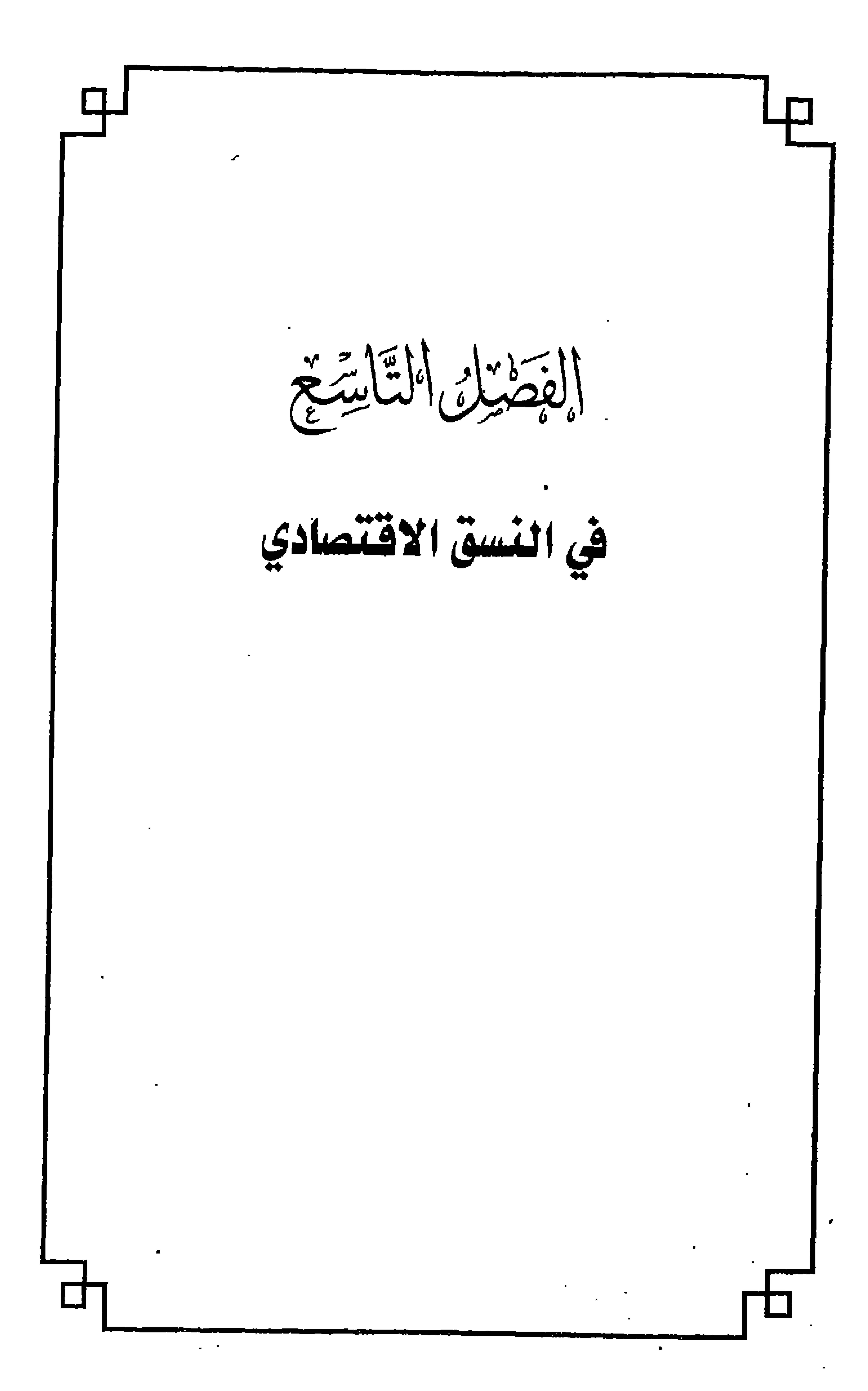
وحاول أنصار كل اتجاه أن يجدوا مبرراً للتفسير الذي أخذوا به. وقد جاراهم في ذلك بعض علماء الأنثروبولوجيا المحدثين وإن كان معظمهم أبدى كثيراً من التحفظ والتردد عن الخوض في مثل هذه المناقشات النظرية.

ولكن الواضح في الكتابات الأنثروبولوجية كلها هو أن علماء الأنثروبولوجيا كانوا يعيرون دائماً كثيراً من العناية والاهتمام لموقف المجالس العرفية من مرتكبي الجرائم المختلفة والعوامل الكثيرة التي يأخذونها في اعتبارهم وهم يبحثون أسباب النزاع ونوع الأحكام التي يصدرونها وبخاصة الحالات التي تتشابه فيها الجريمة، وتجلى لهم من خلال ذلك كيف أن فكرة المحافظة على تماسك المجتمع هي التي تملي على هذه المجالس أحكامها المختلفة التي قد تتناقض من الناحية العملية عن الأفكار النظرية أو المثالية عن العقوبة وضرورة ملاءمتها لفداحة الجريمة أي أن يكون العقاب على قدر الجريمة. والسائد بين علماء الأنثربولوجيا في ذلك هو أنه حين يرتكب شخص ما جريمة من الجرائم فلا يجد من المجتمع أي نوع من رد الفعل الذي يتخذ شكل عقاب رادع فإن الشعور العام بأن ذلك الفعل أو الجريمة هو فعل خطأ وضار بالحياة الاجتماعية وأنه يستوجب بذلك العقوبة سوف يضعف بالتدريج كما سوف تقل قدرة المجتمع نفسه على ملاحظته ومراقبته وبذلك يتكرر ارتكابه ويزداد شيوعاً بين الناس مما يؤدي في آخر الأمر إلى أضعاف تماسك المجتمع وتضامنه. فكان العقوبة تكون بذلك نوعاً من رد الفعل الذي يصدر عن المجتمع لتأكيد تماسكه وللمحافظة على قيمه وأنماط سلوكه والاوضاع الاجتماعية التقليدية السائدة فيه. وبقول آخر بأن توقيع العقوبة على الجاني هو وسيلة لتقوية شعور المجتمع بوجوده وكيانه كما أنه في الوقت نفسه وسيلة لإزالة الأشخاص والأعمال والتصرفات التي تهدد هذا الوجود أو الكيان.

هذه إذن هي الوظيفة الاجتماعية للعقاب كما يتصورها الأنثروبولوجيون. فالمهم هو المحافظة على تماسك المجتمع وتكامله وتضامنه. ووظيفة أي نظام من النظم الاجتماعية هي مدى إسهام ذلك النظام في المحافظة على تماسك البناء الاجتماعي. أما وظيفة العقاب من حيث هو رادع للشخص الجاني نفسه

باعتباره وسيلة لإيذائه وإيلامه والقصاص منه أو من حيث هو رادع لغيره من الناس فهي وظيفة ثانوية رغم أهميتها التي لا تنكر. والواقع إننا نجد مبادئ هذه النظرة في كتابات دوركايم نفسه وبخاصة في مقاله عن الوظيفة الاجتماعية للعقوبة[١]. حيث يكرس جزءاً كبيراً من عنايته لتحليل ما يمكن تسميته بالوظيفة الكامنة للعقاب (أي النتائج بالنسبة للمجتمع) ولا يكتفي بدراسة الوظائف الظاهرة وحدها (أي النتائج بالنسبة للمجرم نفسه)، ولو أنه ليس من السهل دائماً التفرقة والتمييز تماماً بين هاتين الوظيفتين. وعلى ذلك فليس ثمة تناقض في سلوك المجتمع البدائي حين يقضي في الجرائم المتشابهة بعقوبات مختلفة متنوعة لأنه يتوخى منها جميعاً في آخر الأمر المحافظة على تماسكه واسترداد توازنه الذي أصابه الخلل والارتباك نتيجة للجريمة. كذلك يصبح من المفهوم في ضوء هذا المبدأ عدم اهتمام المجتمع البدائي بعنصر توافر النية في الجريمة وعدم تفرقته مثلاً بين القتل العمد والقتل الخطأ، وذلك من النتيجة الأخيرة في كل من الحالتين هي فقدان توازن المجتمع واختلال تماسكه ولذا فإن رد الفعل (أي العقوبة) يكون واحداً بغض النظر عن توفر أو عدم توفر النية. فالمهم هو -كما قلنا - المحافظة على تماسك المجتمع وتكامله وتضامنه، والعقاب يسهم بذلك إسهاماً كبيراً كغيره من النظم الاجتماعية - في المحافظة على البناء الاجتماعي وضمان استمرار وحدته وكيانه.

(1) Durkheim. E., "Deux Lois de l'Evolution Pénale", Année Sociologique, Vol. IV, 1899-1900, pp. 55-95.



الفصل التاسع

في النسق الاقتصادي

الفصل التاسع

في النسق الاقتصادي

لقد ازداد اهتمام الأنثروبولوجيين منذ البداية بدراسة اقتصاديات المجتمعات التقليدية، وقد تبلور هذا الاتجاه إلى أن أصبح هناك مجال فرعي من الدراسات الأنثروبولوجية أو الأثنوجرافية تستهدف الكشف عن النسق أي البحث عن المعرفة الثقافية التي تستخدمها جماعة من الناس لتزويدهم بالسلع والخدمات لسد احتياجاتهم البيولوجية والاجتماعية أو على حد تعبير "Spradley & Mccurdy الكشف عن النشاط الإنتاجي لجماعة من الأفراد والذي يستهدف إنتاج وتوزيع وتبادل السلع والخدمات"[(١)]

ويمكن القول أن ثمة فارق جوهري بين هذه الأنثروبولوجيا الاقتصادية "وعلم الاقتصاد" وذلك مرده إلى الاختلاف في طبيعة المجتمعات حيث يهتم الأنثروبولوجيون في العادة بدراسة المجتمعات البدائية أو التقليدية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى التباين الواضح في طبيعة العلاقات حيث ينظر إلى العلاقات الاقتصادية كما لو كانت متضمنة في العلاقات القرابية أو السياسية أو الدينية، ففي مثل هذا المجتمع يعمل الناس لدى بعضهم البعض كما سوف نرى لما يسودهم من علاقات القرابة أو النسب أو المصاهرة أو التبعية وليس من أجل الأجر النقدي أو التبادل، أن ثمة تداخل واضح بين العلاقات الاجتماعية والمادية، وهذا نفتقده كثيراً في المجتمعات الأكثر تعقيداً، إلا أن هذا الاختلاف والتباين في طبيعة المجتمع لم تمنع الأنثروبولوجيون من معالجة العديد من الموضوعات المالوفة والتي يتناولها علماء الاقتصاد مثل مفاهيم العرض والطلب والعمل والملكية والقيمة والاقتصاد النقدي وغير النقدي ... إلخ، وموضوعات أخرى كثيرة كانت مثار العديد من المناقشات في كتابات عدد من

---

(1) Spradley & Meccurdy; op. cit., p. 350.

الأنثروبولوجيين والاقتصاديين من أمثال مالينوسكي Malinowski وتلاميذه R. Firth وA.I. Richards وHerskovits وR. Salisburg وS. Tax وغيرهم، وهؤلاء جميعاً قدموا لنا مادة أثنوجرافية وفيرة ذات صبغة اقتصادية، وقد أثارت كتاباتهم الكثير من الخلافات والجدل في الستينات خاصة تلك التي أثارها المؤرخ الاقتصادي K, Polany إذ أتهم سابقيه من أمثال هيرسكوفيتس وفيرث بأنهم استخدموا نظريات علم الاقتصاد التقليدي الحديث Neoclassical economics في دراسة المجتمعات البدائية مؤكداً أنه مادام اقتصاد المجتمع البدائي يختلف في نوعيته عن اقتصاديات المجتمعات الصناعية المعقدة، إذا فإن هناك حاجة ماسة لنوع مغاير من النظرية الاقتصادية... ومازالت هذه المناقشات حتى يومنا هذا، بل لقد أصبح من المعروف أن هذه النظريات التقليدية لم تعد تفي أو ليست كافية لفهم الاقتصاد الصناعي المعقد.[١]

***

ذكرنا منذ قليل أن النسق الاقتصادي يشير إلى النشاط الإنتاجي لجماعة ما والذي يستهدف توزيع وتبادل السلع والخدمات حيث الإنتاج يعتمد على الموارد المتاحة (الأرض، الغابات، المياه ... إلخ) فضلاً عن درجة التعقيد التكنولوجي ومدى تنظيم العمل وتقسيمه أو كيفية استخدم الموارد، والقواعد التي تحكم تحديد الوظائف أو وحدات الإنتاج، هذا الإنتاج غالباً ما يوزع طبقاً لاستراتيجية خاصة تمليها معرفتهم الثقافية حيث يتم انتقال أو تبادل السلع عن طريق البيع بالنقد أو المقايضة... وما يرتبط بذلك من التزامات.

وسوف نحاول فيمايلي أن نعرض للنسق الإقتصادي في منطقة "باو"، وقبل أن نستطرد ينبغي أن نشير منذ البداية إلى أن هناك خصائص تميز هذا الاقتصاد التقليدي.

أولاً– أنه اقتصاد غير نقدي Nonmonetary economics

وارتباط هذا النوع من الاقتصاد بالعمل الجمعي وتقسيمه، وملكية

(1) Whitten & Hunter, op. cit., p. 137.

الأرض وإمكانية استخدامها، والقيمة والجهد المبذول فضلاً عن تبادل السلع والخدمات.

ثانياً- حد أدنى من المعرفة التكنولوجية

وتلك تقاس بالآلات وهي محدودة وبسيطة ولا تخرج عن "المس" أي الحربة و"الترمباش" للصيد و"الكنجر" أي السكين و"الكروم" أي الفأس و"الرنك" عصا الرعي و"المنتاب والكراز" للعمليات الزراعية المحدودة، كما أنها تقاس بنوع الطاقة المبذولة وهي قاصرة على الجهد البشري والحيواني وارتباط هذا بوجود تفاوت محدود في المهارة والخبرة.

ثالثاً- ضآلة التنوع الاقتصادي

فالموارد محدودة ولا تخرج عن الأرض للزراعة المتنقلة أو الرعي، أما فيما عدا ذلك فالمنطقة لا تقدم أي تسهيلات أيكولوجية يمكن استخدامها وفقاً للإطار المعرفي لسكان جبال الأنقسنا.

رابعاً- تقسيم العمل

قائم على روابط القرابة والجوار الاجتماعي والعمالة من أجل الحصول على النقد ليست واضحة، فالمشاركة بين الوحدة القرابية أساس الإنتاج الزراعي والرعوي وإقامة المساكن وغيرها، وبصفة عامة فإن تقسيم العمل يتبع الخطوط العريضة للسن والجنس الأمر الذي أتاح نوعاً متمايزاً من التضامن الآلي ومن ثم فإن الأدوار والوظائف محدودة للغاية ولا تخرج عن القيام ببعض العمليات الزراعية أو الرعوية، أي أن التخصص محدود والمهارات معروفة لكل من هم في نفس الجنس والسن.

خامساً- تحقيق الاكتفاء الذاتي نسبياً

حيث ينتجون ما يحتاجون إليه من المحاصيل الرئيسية كالفتريتا والسمسم والقرع، وما إليها، وقلما يحتاجون إلى السوق الخارجية وفي أضيق نطاق هنا يلعب التبادل دوراً هاماً في الحصول على احتياجاتهم.

وسكان باو يمارسون نوعاً من النشاط الاقتصادي المصطبغ بالصبغة الجماعية حتى أنه يمكن القول أن ليس هناك نشاط فردي فيما يتعلق بالعمليات الزراعية والرعوية وعمليات الصيد بصفة خاصة ومن ثم فإن الإنتاج الجمعي سمة تميز هذا الاقتصاد من أجل الحصول على الغذاء والمأوى هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن البيئة الطبيعية وما تتيحه من موارد، والمعرفة التكنولوجية المحدودة والإنسان وقدراته إنما يشكلون محور الاقتصاد التقليدي. هنا يمكن أن نجد وفقاً لهذه الإمكانات المتاحة تنوعاً في النشاط البشري المتمثل أساساً في الإنتاج الزراعي والرعي والصيد وسوف نتناول هذه الجوانب في شيء من التفاصيل.

* * *

أولاً- الزراعة والحياة النباتية

تعتبر الزراعة الحرفة الرئيسية لدى سكان هذه المنطقة وهي زراعة مطرية في عمومها تبدأ حين تسقط الأمطار صيفاً "لو" في شهر أبريل أو مايو حيث تعد الأرض للزراعة، وبصفة عامة فإن هناك منطقتين للزراعة الأولى يسمونها في اللهجة المحلية "الجباريك"[1] و"البلدات" أما الأولى فهي، مساحة الأرض المحيطه بمنطقة السكن مباشرة وهي دائرية الشكل محدودة المساحة، وغالباً ما تمثل مساحة الأرض التي عاشت فيها الأبقار أو الماشية في فترة تواجدها أو الأرض المتاخمة لها وهي أرض خصبة إذا يحرصون على استخدام روث الأبقار والماشية كمخصب ومن ثم تزرع سنوياً، ولا يستطيع احد زراعتها إلا بإذن صاحبها، وغالباً ما يقتصر استثمارها على المقيمين فيها لتفي باحتياجاتهم المباشرة من الذرة أو "الفتريتا" ويجوز أن تحوز الأسرة أكثر من جبراكة خاصة إذا كان الرجل متزوجاً بأكثر من أمرأة حيث لكل مزرعتها الخاصة بها. أما المنطقة الثانية "البلدات" فإنها تقع على مساحة بعيدة من منطقة الإقامة في السهول والوديان التي تقع بعد الجبال مباشرة وغالباً ما تفصل الواحدة منها عن الأخرى بمساحات أو فراغات مكانية يمكن التوسع فيها أحياناً، ومساحتها

(١) ومفردها "جبراكة" ويسميها بعض سكان المناطق المحيطة "كال".



بعض أفراد الحالك وقد استعدوا للرقص حاملين عصيهم، وقد وقفوا على شكل نصف دائرة

صورة رقم (٨)



بعض أفراد الجالك أثناء تادية الرقصة الشهيرة.

صورة رقم (٩)



. زعيم أفراد الجالك "جاكاي"، أولئك الذين يناط بهم أداء الرقصة وقد ارتدى ملابسه التقليدية من فراء الماعز لتغطية النصف الأسفل كما يتحلى بالسكنك والخرز الملون عند ملتقى الشعر بالجبهة وحول الرقبة والذراعين وقد حمل سلاحه في يده اليسرى

صورة رقم (١٠)



العروس تجري وسط صياح النسوة والمحتشدين في طريقها إلى بيت أبيها

صورة رقم (١١)



مجموعة من الفتيات والنساء اللائي احتشدن أمام كوخ العروس يترقبن وصولها

صورة رقم (١٢)



مجموعة من الفتيات والنساء اللائي يشاركن في الاحتفال وقد تجمعن أمام كوخ الزوجين عند انتهاء الاحتفال

صورة رقم (١٣)

أكبر من الجبراكة بكثير إذ تصل إلى نحو من ٥ إلى ١٠ أفدنة والزراعة فيها متنقلة Shifting agriculture حيث تزرع في العادة لأربع أو خمس سنوات ثم ترك لفترة مماثلة للراحة، ولا يحق لأحد أن يزرع فيها إلا بعد استئذان صاحبها وعادة ما تترك دون زراعة لعدم إنتاجيتها، وتزرع "البلدات" في العادة على دورتين أحدهما ذرة والأخرى سمسم، ولا يعرفون أي نوع من المخصبات إلا فيما عدا حرق الأعشاب وعادة ما يكون في شهر أبريل أو مايو، أما فيما يتعلق "بالجباريك" فإنهم يستخدمون روث الأبقار ويدركون أهميته لخصوبة التربة، ويستدلون على قدرة الأرض على الزراعة إذا ضعف إنتاجيتها وعادة ما يدركون ذلك بسهولة إذ أن ظهور الأعشاب الطفيلية والتي يسمونها "بودة" دلالة على أن الأرض فقدت خصوبتها ومن ثم تترك للراحة لسنوات كما سبق أن أسلفنا وقد يقتصر النشاط الزراعي على حرق الأعشاب ثم بذر الحبوب ويحصلون عليها عادة من محصول العام السابق أو عن طريق الشراء وهذا نادر الحدوث، وتلك عملية قد يقوم بها الرجال والنساء والأطفال معاً، ثم بذر الحبوب ويحصلون عليها عادة من محصول العام السابق أو عن طريق الشراء وهذا نادر الحدوث، وتلك عملية قد يقوم بها الرجال والنساء والأطفال معاً، ثم يقتصر النشاط الزراعي بعد ذلك على مجرد مراقبة الأرض خشية أن تتلفها الحيوانات كالأبقار أو الطيور البرية، وقد تنمو الأعشاب الطفيلية مثل "القاس" و"البيور" و"الكاسا" و"البلم" و"البال" و"كدر" و"الل" و"الأو" و"الميان" ... إلخ، ولكنهم لا يبذلون نحوها جهداً يذكر ويتفاوت موعد زراعة المحاصيل إلا أنها تتأرجح بين أول مايو وأول يونيو "تول دياك" وعادة ما يزرعون الذرة بأنواعها وتختلف فترة نضج كل منها فهناك نوع يحتاج إلى أن يمكث في الأرض فترة طويلة "كورقي" وهذا يتم حصاده في العادة في ديسمبر "أساتيه نودياك" أو يناير "تورتيم" وهناك أنواع اخرى سريعة النضج لا تستغرق زراعتها أكثر من شهرين بكثير مثل "التبسك" و"دياييس" اما السمسم فهو نوعان أحدهما يميل لونه إلى السواد ويسمى "كوزك" والثاني ذو لون أبيض ويسمى "السيك" ويزرعان عادة في أواخر يونيو "تول"، دياك في حين يتم الحصاد في أوائل نوفمبر "اساتيه نويتم" وفضلاً عن ذلك فإنهم يزرعون اللوبيا "دواك" والباميا "كارك" في نفس الفترة تقريباً.

وحين تفقد الأرض خصوبتها فإنهم عادة ما يختارون مساحة أخرى من الأرض امتداداً للأرض المنزرعة من قبل ولا يعود للأرض السابقة إلا إذا نمت بها الأشجار بصورة كثيفة ومن ثم يستدلون على صلاحيتها "وتتراوح هذه الفترة من ٨ إلى ١٢ عام حينئذ يقطع الشجر وتكوم الأعشاب وتحرق ثم تسوى الأرض تمهيداً لزراعتها عند سقوط الأمطار في الخريف وهكذا. ويقومون بعمل خطوط نار، أي فواصل حتى لا تمتد النيران إلى الأرض المتاخمة "الأعشاب والأشجار التي لا يراد زراعة الأرض التي تحويها".

وبصفة عامة يمكن القول أن الزراعة "دووا" مطرية وموسم الإنبات يمتد ما بين مايو "أو سمان" إلى ديسمبر وعادة ما تسقط الأمطار في أواخر مارس "أو" ثم لا يلبث أن يزداد معدل سقوطها وعلى أثر سقوط الأمطار تعد الأرض وفقاً لنوعية المحصول المراد زراعته، بالنسبة للذرة يقومون بحفر حفر صغيرة تبعد كل منها عن الأخرى نحو زراع بآلة خاصة تسمى "ليغ" أما السمسم فيستخدمون الـ "الساو" حيث تشتت بذور السمسم، أما القرع "باي" فإنهم يحرصون على دفن بذره في حفر صغيرة أيضاً.

فإذا ما جاء موسم الحصاد فإنهم يستخدمون آلة تشبه المنجل إلى حد بعيد. وزراعة هذه المحاصيل[1] بصفة عامة للاكتفاء الذاتي فيما عدا السمسم والذي غالباً ما يزرع من أجل الحصول على النقد أو للحصول على سلع أخرى بديلة ولا يستخدمون منه إلا قدراً ضئيلاً حيث يقلى على النار أو يطحن ويعجن ويخلط

---

(١) من الطبيعي أن يتاثر الإنتاج بمعدل سقوط الأمطار فإذا كانت كمياتها كبيرة أو من الضآلة بحيث لا تكفي حاجة الزرع فإن لهذا تاثير على المحصول من حيث الوفرة أو من حيث الجودة. وقد يحدث في حالات فردية أن يقل الإنتاج عن معدلاته إما لفقد الأرض لخصوبتها أو إصابة المحصول هنا قد يعزون ذلك أحيانا إلى تاثير الأسلاف ومن ثم تقدم القرابين على سبيل الكرامة سائلين "الكجور" الوساطة لدى الآله "تل" بأن ينعم عليهم بالإنتاج الوفير وقد يحدث أيضاً في حالات أخرى تحسد الأرض وتضعف إنتاجيتها ويزعمون أن ذلك مرده لتاثير العين الشريرة ومن ثم يقال أن شخصاً شريراً حسد الأرض أو أساء إليها "جلوبسيا" وقد يصف الكجور تعويذه أو حجاب يثبت في شجرة أو يقدم إليهم عرقا "سوء" يدفن في الأرض التي ساءت حالتها وقد يطالبهم بنحر كدروك وتقديم المريسة ويعتقدون أن هذا كفيل بالقاء على العين الشريرة وزيادة خصوبة الأرض ومن ثم زيادة إنتاجيتها.

باللحم وبما لديهم من غذاء ثم يضيفون إليه الملح ويؤكل. وتخزن الفتريتا بعد جمعها في مكامير تسمى "لو"(١) لسد احتياجاتهم من الغذاء ولصناعة المريسة، وفي أحيان أخرى لا يفي إنتاج الفتريتا باحتياجاتهم نظراً لاستهلاكهم لمقادير كبيرة منها في صناعة المريسة، هنا قد يحصلون عليها من جيرانهم مقابل تقديم كمية مماثلة في الموسم القادم، أو طريق المقايضة بالماشية والأبقار أو قد يحصلون عليها من التجار الجلابة أو بتقديم كميات من السمسم عوضاً عنها. أما القرع فإن كل عائلة تنتج منه ما يفي باحتياجاتها حيث يؤكل وهو صغير الحجم دون طهي أو يخلط باللحوم وأشياء أخرى ويطهى وقد يعتمد عليه أساساً في الحصول على الأواني "كالبخسة" وهي آنية تستخدم لنقل المياه وللاحتفاظ باللبن، وقد يشطر بعضها إلى نصفين لتستخدم في الشرب.

وحيازة الأرض Land tenure في الوديان والسهول أو في المناطق المحيطة بالمسكن "الجباريك" أو "الكال" كما تسمى في مناطق أخرى تقوم على وضع اليد، وقد جرى العرف القبلي على أن تؤول الأرض للأبناء، إلى أن تفقد خصوبتها حينئذ يحق للعائلة الانتقال إلى الأرض الموازية لها، وانتقالها هذا أمر متوقع ومن ثم لا يحق لأحد أن يزرع الأرض التي تقع على امتداد الأرض المنزرعة. ويمكن القول أن لديهم نوعاً مميزاً من الملكية وليس لديهم مفهوم بيع الأرض أو شرائها ولكنهم قد يتنازلون عنها ليزرعها أحد الأقارب أو الجيران. أما في حالة الوفاة فإن الأرض المنزرعة تؤول إلى الأخوة أو الأقارب العاصبين. فإذا ما أخذنا الملكية بمعنى امتلاك الشيء على حد تعبير Hoebel والذي يخول للفرد أو الجماعة حق خاص في استخدام هذا الشيء وامتناع الآخرين عن استخدامه(٢) تجد ملكية الأرض الزراعية إنما تقترن بنظام من الحقوق والواجبات التي اقتضاها العرف، فلا ينبغي الاقتراب من الأرض التي يزرعها الآخرون، بل إن العرف يتصدى لأولئك الذي يقتربون من زراعة أرض الغير، إذ يقضي باستئذان أولئك الذين يزرعونها أو سوف يزرعونها وغالباً ما يتاح لهم ذلك في سهولة ويسر دون

---

(١) أشبه بالقطية وهي صغيرة الحجم نسبياً وتعد من فروع الشجر والأعشاب وتطلى بالطين وعادة ما ترتفع عن سطح الأرض ويحتفظون فيها بالفتريتا لفترات قد تصل إلى عامين.

(2) Hoebel; Man in Primitive Society, p. 432.

اعتراض يذكر، وإذا لم يستأذن من صاحبها فإن هذا يثير العديد من المشكلات وليس ذلك مرده إلى ادعاء ملكية الأرض في ذاتها، وإنما مرجعه إلى الجهد المبذول في تنظيفها من الأعشاب والأشجار في فترة سابقة. والأرض في عمومها ملكية جماعية لسكان المنطقة، ليس ثمة ملكية فردية، ومن ثم يحق للانقسناوي أن يزرع في أي منطقة طالما كان الآخرون لا يزرعونها في هذا الوقت بالذات ولما كانت بمنأى عن امتداد أراضي الغير.

والأدوات المستخدمة في العمليات الزراعية بسيطة للغاية، وقد يعتمدون عليها أساساً في بعض العمليات الزراعية أو الرعوية أو الصيد أو في أغراض أخرى، ولا يحتاج استعمالها إلى خبرة أو مهارة عالية وإنما التدريب عليها أمر سهل ميسور منذ فترة التكريس التي سبق الإشارة إليها أي منذ أصبح الغلمان "بمورك" وأهم هذه الآلات "الكلبيته" وتسمى بالمحلية "كلى" وهي سلاح حاد مقوس بعض الشيء به تجويف، تشتمل على أجزاء غير مستوية تساعد على تمزيق الفريسة وتستخدم أساساً في الصيد، وهناك الترمباش "لونج" وتصنع من الأشجار خاصة شجر "اللالوب" وله رأس حاد وتستخدم كأداة رئيسية في الصيد، بالإضافة إلى آلات أخرى يستخدمونها في صيد النمور والذئاب والأسود مثل التياك والكجام والفلت والحربة "مس" ... إلخ، فضلاً عن آلات أخرى مثل "الساو" وهي أشبه بالفأس مضاف إليه قطعة مستطيلة حادة من المعدن تستخدم في قطع الأشجار والأعشاب "والكنجر" وهو آله حادة أشبه بالسكين، واستخدم أساساً في القطع و"الكورم" وهي أشبه بالفأس وتستخدم في القطع ايضاً و"الرنك" وهي نوع من العصى يستخدمها الرعاة كما تستخدم في أغراض أخرى و"اليو" ويستخدم في غربلة الفتريتا ... إلخ.

* * *

وإذا كانت الزراعة بمثابة مهنة أساسية في اقتصاديات هذا المجتمع إلا أن هناك عمليات أخرى موسمية يقوم بها الأهالي اساساً في جمع النباتات والأعشاب البر ية للاستفادة منها سواء كغذاء للإنسان أو الحيوان أو لاستخدامها في صناعة "القطاطي" أو الأسرة أو الأواني ومن ثم يحرص الأنقسناوي على

جمعها، فعلى سبيل المثال نجد أن نبات "بل لواه" أما ما يسمى في مناطق أخرى "الحميض" وتؤكل ثماره وتصنع من سوقه أرجل العناتريب "الأسرة" فضلاً عن الأواني، و"الميا" أو ما يسمى بالجوغان حيث يستخدم كغذاء للإنسان كما يدخل في بناء القطاطي، "والجال" أو الدوم حيث تؤكل ثماره نيئة وجافة وتستخدم سوقه في بناء أجزاء من المسكن التقليدي، وأشجار "القاي" أو الجميز حيث تؤكل ثماره وتستخدم أخشابه كوقود أو في الإعداد لبناء المسكن فضلاً عن "الداموس والديجار والعرديب" وجميعها تدخل في صناعة الملاح وهو غذاء رئيسي للإنسان، أما اللالوب "أو" فتؤكل ثماره وتستخدم أعواده في عملية نسج الملابس و"الكويا" فيأكلون ثماره وهي حبات صغيرة الحجم مستديرة سوداء اللون ذات مزاق سكري، و"القنقليز" ويسمونه باللهجة المحلية "أفو" ويستخرجونه من أشجار التبلدي "انظر صورة شجرة التبلدي" حيث تكسر غلاف ثماره وحجمها يتراوح بين حجم ثمار البطاطا الكبيرة وقد يصل إلى حجم الشمام، ويخمر ويعجن مع الدقيق ليدخل في صناعة نوع من العصيدة، بيد أن هنالك نباتات أخرى عديدة يحرصون على جمعها لأغراض طبية مثل اللوا" وهي حمضية الطعم ويستخدمونها عوضاً عن الليمون لعلاج أمراض المعدة وسوء الهضم، وكذلك "المسكاب" ويستخدم أيضاً في علاج أمراض المعدة والكحة وما إليها ويتناولونه ساخناً، في حين نجد أن نباتات برية أخرى تستخدم كغذاء للحيوان مثل "الكارف" و"المسكاب" وكلاهما غذاء رئيسي للخنازير، "والأز" نوع من الشوك وتأكله بعض الحيوانات وكذلك الداغي واوجي وكنكر والدمبلاب والعنيس غذاء للأبقار والأغنام... إلخ، أما "الأوو" و"الكوجا" فيستخدمان للحصول على الحطب، أما "التيف" فتستخدم أخشابه في صناعة آلات الغناء، و"الكفل" في إعداد القلايات التي يستخدمونها لتحميص البن. والطلح. "الجحليد" للحصول على الفحم ...إلخ.

وتخضع الاستفادة من هذه الثروة البرية الهائلة والتي ذكرنا جانباً يسيراً منها لنوع من التنقل النوعي وفق حاجتهم إليها حيث الحصول على الأعشاب والنباتات البرية اللازمة لبناء القطية في بداية موسم الخريف استعداداً لسقوط

الأمطار أو يختارون تلك التي تلزم للرعي حين يتوفر الغطاء النباتي وتنمو الأعشاب بكثرة في منطقة ما وهكذا.

* * *

وتعتبر حرفة الرعي وتربية الحيوان من الحّرف الرئيسية فالتسهيلات الإيكولوجية المتاحة والمتمثلة أساساً في توفر الغطاء النباتي والذي ذكرنا منه جانباً منذ قليل، أتاح الفرصة لقيام نوع من الحياة الرعوية، وحيث يجد الرعاة "أولئك الذين اجتازوا شعائر التكريس" مجالاً خصباً لهم فيما تجود به الطبيعة من أعشاب ونباتات ويتيح الخريف المطر الفرصة المواتية حيث تتوفر مياه الخيران ولاسيما خور "يابوس" وخور "دوليب" و"مسكا" وخور "طيقو" وتلك الأخيرة تفيض مياهها في فترة الخريف بصفة خاصة حيث تتحرك قطعان الأبقار والأغنام والماعز إلى المراعي التي يتيحها الغطاء النباتي خاصة في موسم الجفاف في الفترة من ديسمبر وحتى مايو من كل عام، والجدير بالذكر أن هذه المناطق الرعوية ليست قاصرة على الأنقسنا وإنما يشاركهم نوعيات أخرى من الرعاة تنتمي إلى قبائل مغايرة كأولئك الذين ينتمون إلى قبائل البرون و"الفلاته"(١) والبرتا والأدوك، وغيرهم، ويحرص رعاة الأنقسنا على تجنب الرعاة الآخرين ممن ينتمون إلى جماعات عرقية أخرى خشية نشوب المشاكل أو قيام المنازعات والتي نادراً ما تحدث. وفي حلهم إلى المراعي سواء تجاه خوريابوس أو تجاه الحدود الحبشية، تسمى رحلة الذهاب عادة "توج فو" ورحلة العودة "توج مري" يحملون أمتعتهم وطعامهم وشرابهم وبخسات اللبن والسمن، فضلاً عن كميات وفيرة من الدقيق يصنعون منها العصيدة والتي تخلط باللبن والسمن حاملين الحراب والكليبته خشية اعتداء الحيوانات المتوحشة على الأبقار والماشية. وعادة ما يتحرك القطيع نهاراً ويؤثرون الراحة ليلاً، فإذا ما تحرك القطيع من "باو" مع شروق الشمس فإنهم يقضون الليل

---

(١) الفلاتة جماعة رعوية جاءت إلى السودان من المنطقة المعروفة بالمستعمرات الفرنسية غرب إفريقيا عبر الكامرون ومن شمال نيجيريا في الربع الثاني من هذا القرن. واستقرت غالبيتهم في مديرية النيل الأزرق وبعضهم في كردفان وتضم قبائل الهوسا المعروفة وقبائل أخرى.

عادة في "مقجة" ومنها إلى منطقة "سما" ومنها إلى "مقر" ثم "خضره محل" أو "السرف" أو "ودقة" أو"شالا" أو "يابوس" وهكذا وعادة ما يرسل الرعاة البعض منهم للاستكشاف أينما حلوا بحثاً عن العشب الأخضر بصفه خاصة، فإذا ما كانت هناك وفرة من العشب تقدم الرماة في سيرهم فإذا لم يكن الغطاء النباتي من الوفرة بحيث يفي احتياجاتهم اتجهوا صوب المراعي الأخرى في المناطق المحيطة وهكذا. ومن ثم نجدهم في نهاية المطاف، وقد استقر البعض منهم في "ودقة" أو "شالا" أو "يابوس" لقضاء الصيف هناك. وهم في طريقهم يحرصون على اختيار دروب معروفة لديهم يمكن لسكان الجبال اجتيازها في سهولة ويسر فمثلاً طريق "طيقو" يمكن أن يؤدي إلى "دندرو" وطريق "سودا" إلى "مقجة" وطريق قادمية أو أبو شنينه و"ككر" إلى خور "الدوليب" وقبانيت إلى سوداو "بالدقو" وهكذا. فإذا ما وصل الرعاة إلى يابوس أو الأخوار الأخرى وعلى أطراف المستنقعات يلتقي الأنقسنا برعاه رفاعه الهوى أو الفلاتي، هنا توجد صور للتعاون والوفاق بينهما، وكثيراً ما يسقون من بئر واحدة في وقت واحد، بيد أن هناك مظهر آخر من مظاهر التعاون والثقة يتمثل في أن معظم الإجراء من الرعاة لدى رفاعه الهوى من رعاة الأنقسنا... نظراً لما لهم من خبرة ودراية بشئون الرعي بالإضافة إلى انخفاض أجورهم إذا ما قورن بالأجر الذي يدفع للراعي من البادية الشمالية لقبيلة رفاعه الهوى أو رفاعه على نهر الدندر.(١)

والرعي مهنة لها أسلوبها وتحتاج إلى خبرة ومهارة ومعرفة بالطرق والدروب التي سبق الإشارة إليها ومدى توفر المياه واختيار العشب المناسب خاصة المشبع بالندى في الصباح الباكر ونظافتها وراحتها بين الحين والآخر، كيفية إشعال النار حماية لها من الحشرات، معرفة الأمراض التي تصيب الأبقار كالحمى الفحمية أو "الأورى" ورم الرجلين والجدري الذي يصيب الضأن بصفة خاصة ولهم في ذلك أساليبهم في العلاج فالأورى يعالجونه بسكب الماء الساخن بين الحين والآخر على القدمين. وفي حالة الجدري فإنهم يحضرون زيت السمسم

(١) عبد الغفار أحمد، الأنثروبولوجيا الاقتصادية وقضايا التنمية في السودان، دار التأليف والترجمة، جامعة الخرطوم، ١٩٧٥، ص٤٨، ٤٩.

في إناء ويشعلون النيران حتى يكاد يحترق ثم يترك ليبرد ثم يمسحون الضأن به من حين لآخر حتى يشفى[1] وعادة ما يختار الرعاة واحد منهم ويجعلونه بمثابة قائد المرعى المسئول وغالباً ما يكون أكبرهم سناً حيث تكون وظيفته الأساسية تنظيم ومراقبة عمليات الرعي واختيار الطرق والدروب والتصدي للمشكلات الناجمة خاصة في حالة اعتداء الماشية على الأراضي الزراعية في الطريق. وكقاعدة يحاول الرعاة الهرب فور حدوث الانتهاك، فإذا ما أدرك صاحب الأرض المنزرعة الأبقار في أرضه يغرم الرعاه على الفور، وفي أحيان أخرى يرسلون أحدهم في حالة الاعتداء إلى صاحب الأرض لإخباره بما حدث من أبقارهم، هنا يرسل صاحب الأرض من ينوب عنه لتقدير الأضرار التي لحقت به، وغالباً ما يتفق الطرفان على التعويض بسهولة وقد يضطرون للوفاء بما عليهم من دين إلى بيع بعض الماشية أو الأبقار للوفاء بالتعويض. فإذا ما أقبل شهر مايو فإنهم يفكرون في الرحيل خاصة بعد سقوط الأمطار في مناطقهم الأصلية حيث ترعى الماشية والأبقار بالقرب من مناطقهم الأصلية وحتى يستطيعون المشاركة في العمليات الزراعية، وقد يقوم صغار السن نسبياً من الصبية بالعمليات الرعوية في حرص ويقظة مع تجنب المناطق الزراعية في "الجباريك" كما يحرصون على بقائها في الذرائب ليلاً ويستمر الحال كذلك إلى حين ينعدم الغطاء النيابي وتقل المياه فيستعدون للرحيل مرة أخرى مع بداية ديسمبر وهكذا.

ويمكن القول أن الثروة الحيوانية (الأبقار والأغنام والماعز والخنازير...) تمثل عنصراً هاماً من عناصر الثروة، والسمة المميزة لاقتصاديات تلك المنطقة هو المحاولة المستمرة لاقتناء أكبر عدد منها بل وعدم التصرف فيها ببيعها أو تبادلها أو نحرها إلى في حالات الضرورة القصوى، فملكية الأبقار بصفة خاصة تخلع على صاحبها مكانة مرموقة في مجتمعه وقد يلقبونه ب "الأورك" أي ذي المنزلة والمكانة المرموقة، فإليه يلجأ المعوزون والمحتاجون طلباً للمساعدة والعون،

---

(١) يتحتم على الراعي في حالة مرض الماشية عزلها والابتعاد بها عن بقية القطيع، وقد يثير هذا مشكلات عديدة فيما بينهم، وعادة ما تثار هذه الشكلات عند عودتهم حين يرجعون "اللاور" أي الشيخ ليقضي بينهم العرف.

وقد يقوم بتوزيع اللبن على المعدمين، بل أن من يفقد بقرته أو أبقاره قد يلجأ إليه ليعطيه عدداً من الأبقار لاستخدامها والاستفادة من ألبانها لفترة طويلة قد تمتد لسنوات وقد تظل عنده دون إلحاح في إعادتها على أن يقسم الناتج مناصفة بين من يرعاها وصاحبها... وإذا كان العرف القبلي يحتم ذلك على القادرين تجاه الفقراء والمعوزين فإن هذا العرف نفسه يكفل الحقوق ويضع من الضوابط ما يعطي لكل ذي حق حقه، وأياً كان الأمر فإن الأنقسناوي لا يفكر على الإطلاق في بيع أبقاره إلا للاستفادة من العائد في الحصول على الاحتياجات الضرورية، وحين تفشل كل محاولاته في تدبير هذه الاحتياجات (كالذرة أحياناً والسكر والبن والخرز وما إليه) من مصدر آخر وعادة ما تباع ذكورها دون إناثها إذ يحرصون عليها للتوالد ولا يفرطون في تلك الأخيرة إلا إذا كانت طاعنة في السن، وفي حالة البيع لابد من الرجوع إلى العائلة ومشاورة الأخوة وقد يعدلون عن قرار البيع إذا ما رفض الأخوة ذلك فالملكية جماعية[1] على الرغم من معرفة كل بحجم ملكيته من الناحية النظرية وتتفاوت ما بين خمسة رؤوس من الأبقار للأسرة الفقيرة وقد تصل إلى نحو خمسين أو ستين فأكثر للأسرة الغنية.

وتمثل الاستفادة المباشرة من الماشية في الألبان حيث يستخرجون منها السمن إما للاستهلاك المحلي أو لبيعه في الأسواق القريبة أو توزيعه على سبيل التكافل الاجتماعي، كما يحرص الرعاه في تنقلاتهم على جمع الألبان واستخلاص السمن والاحتفاظ به في "بخسات" لبيعه لمن يريد في المدن المجاورة، كما يستخدمون جلودها في إعداد البروش. أما فراء الأغنام والماعز فيحرصون على ارتدائه في احتفالاتهم كما ينتفعون من القرون في صناعة الأبواق، وقد يعلقونها في "الجبارك" اعتقاداً منهم أنها تطرد العين الشريرة، ولا يستفاد من دم الأبقار على النحو الذي نجده لدى جيرانهم من الدنكا إلا في حالة المرض إذ يعتقدون أن شرب الدم "الكرامة" كفيل بشفائهم، كما يستخدمون

(١) عندما يقرر أحد الأبناء الإنفصال لسبب أو آخر يسمح له عادة ببعض الأبقار وعادة ما تؤول معظم الملكية أو جزء كبير منها بعد وفاة الأب إلى الأبناء غير المتزوجين.

المادة الدهنية التي تحويها عظام الأبقار والخنازير في علاج الجروح، أما الروث فيستفاد منه في طلاء القطاطي من الداخل والخارج خوفاً من النملة البيضاء. كما يستخدم كسماد خاصة في المزارع القريبة هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن الإنقسناوي لا يفكر على الإطلاق في ذبح أبقاره.أوماشيته بصفة عامة إلا في حالات نادرة كأن تنحر شأنها في ذلك شأن الخنازير "الكدروك" في حالة رؤية الأسلاف وتقدم لهم كقربان على سبيل الترضية وغالباً ما يتم هذا بعد مفاوضات ومشاورات بين الأهل والكجور، وبصفة عامة فإن هناك نوعين من الكرامة تذبح فيها الأبقار أو الماشية أو الخنازير.

الأول: تلك التي يوصى الكجور بذبحها لأولئك الذين رأوا الأسلاف في أحلامهم أو المرضى[١] أو ذلك الذي ساءت زراعته وعادة ما تذبح بقره أو ثور أو خنزير.

الثاني: وتسمى كرامة الماشية وتنحر اعتقاداً منهم بأن الماشية إذا لم تكرم على فترات (كل سنتين مثلاً) قد يعتريها الضعف والهزال والمرض وقد يمتد هذا إلى نتاجها، فضلاً عن ظهور أعراض خاصة كأن تكون عديمة الذنب أو تصاب بالشلل أو نوع من الحمى ... إلخ. وهذا التقليد يأخذ شكلاً جماعياً ويشرف عليه أحد زعماء "السين" وعادة ما يكون الاحتفال في ديسمبر حيث يأكلون اللحوم ويشربون المريسة على ربوة عالية في جبل "بونق" وحيث يشارك الرجال في إحدى الرقصات في حين يقتصر دور النسوة علىالمشاركة في الطعام والمراقبة.

وعلى الرغم من أن استنفاذ الأبقار أو الماشية أو الخنازير محدود للغاية فقلما يفكرون في بيعها أو ذبحها إلا عند الضرورة القصوى أو عند تقديمها على سبيل المثال الكرامة، فإن العرف الانقسناوي لا يعمل بأي حال على تراكمها وكثرتها العددية، إذ أن المشاركة المستمرة للمهور تقلل من أعدادها حيث مشاركة العائلة في مهور الأبناء والتي تدفع عادة من الأبقار والضأن والخنازير[٢] –فضلاً

(١) يحدد الكجور نوع وشكل كرامة المرض لتنحر دفعا للمرض وخوفاً من استفحاله.

(٢) يهتم الانقسناوي بتربية الخنازير بصفة خاصة، ويخصص لها ذريبة "آل" واللون الغالب عليها الأسود ثم الأبيض ثم الأحمر، ويسمونه في اللهجة المحلية "كدروك" أو "حار" وله مكانة خاصة في نفوسهم إذ يعتقدون أنه حيوان مقدس ومن ثم ينزلونه منزلة القداسة والاحترام

عن تقديم الذرة– يحول دون زيادتها والتي توزع عادة على أهل العروس، ولا تقتصر أهمية الأبقار أو الماشية على ذلك فقد تنحر على سبيل الكرم أو الضيافة كأن يقوم الأغنياء بنحرها في المناسبات الاجتماعية والدينية، كما تلعب دوراً هاماً في التماسك والضبط الاجتماعي إذ تقدم على سبيل التعويض كما سوف نرى عند الحديث عن نسق الضبط الاجتماعي. أو على سبيل الكرامة أو القربان لآلهتهم في مناسباتهم الدينية. والجدير بالذكر أنه ليست هناك طقوس عند ذبح الحيوان أياً كان إذ ينحر دون تسميه وفي أي جهة كانت، وإن كان كبار السن يحرصون على أن تكون رأس الخنزير بصفة خاصة في اتجاه جبل "بونق" وبصفة عامة يطعن الثور أو الخنزير مثلاً في أي مكان حيث يشارك عدد من الأشخاص في عملية الذبح ويطعن عادة بسكين أو حربه أو نحوها حتى يقع على الأرض وإن كان المشاركون في عملية الذبح يحرصون عند ذبح الخنزير بصفة خاصة (إذا كان صغيراً) بطعنة في رأسة عدة مرات حتى الموت، أما الكبير فيطعن في ساقه اليمنى الأمامية من أعلى، ويقولون أن هذا موضع عروق الموت ومن ثم يطعن في هذا المكان، وإن كانوا لا يلتزمون بهذا في كثير من الأحيان، وعادة ما تقطع اللحوم إلى أجزاء صغيرة وتوضع في إناء خاص يسمونه بالمحلية "دل" حيث يسلق في الماء ويضاف إليه الملح وقد يخلط أولا يخلط بالسمسم.

* * *

ويزعمون أنه خلق مع جبل "بونق" ويقدمون له الغذاء ويتركون له حرية الحركة بالقرب من مساكنهم. ويستخدمونه في كثير من المناسبات الاجتماعية (كالزواج) والدينية (أعياد ساي بوينج... إلخ) ولا يميلون إلى بيعه إلا عند الضرورة القصوى (جرى العرف على مقايضة الخنزير ببقرة أو نحو خمسة أغنام عند الضرورة ولكن في الفترة الأخيرة وإزاء تهافت الصينيون العاملون في محاجر جبال الأنقسنا على طلبه بلغ ثمن الخنزير الصغير نحو ثمانين جنيهاً سودانياً أو يزيد) ويعتمد الخنزير في غذائه أساساً على بعض الأعشاب والذرة والديدان والمريسة، ويلد مرتين في العام، وهناك نوع آخر برى يصطادونه بالكلاب والشراك أو السلاح الأبيض والعصى وعند طهيه يستخدمون نوعاً من الأحجار يسمونه "مدوا" في نظافه الصوف وتقطع لحومه إلى قطع صغيرة تضاف للحساء، وعادة ما تخلط بالسمسم، وتستخدم النسوة والعجائز منهن بصفة خاصة الشحم في دهن أجسامهن دون الصغيرات واللاتي يبررن عزوفهن عن استخدامه بأنه ذو رائحة كريهة.

ولا يقتصر النشاط البشري على الزراعة والرعي فهناك الصيد والذي يلعب دوراً هاماً في اقتصادياتهم بل وفي الوفاء باحتياجاتهم من الغذاء والمواد البروتينية بصفة خاصة حيث تجود البيئة بالعديد من الحيوانات والطيور البرية فضلاً عن الحشرات، وعادة ما يتجهون إلى الصيد مع بداية "آو" مارس حيث اعتادوا حرق الأعشاب والحشائش في مزارعهم البعيدة ومن ثم يستغلون الفرصة للصيد، وفي أحيان أخرى في موعد سابق للإعداد بالزراعة حيث يجتمعون في مكان معروف يسمونه "ساومول" ليحددوا موعد الخروج للصيد، وفي اليوم المحدد يطلقون "البوق" ثلاث مرات مع غروب شمس اليوم السابق للصيد وآخرها قبل طلوع شمس اليوم التالي، وقد يقوم بهذا الإعلان رئيس العادة أو زعيم الصيد والمشرف على عملياته، ومن ثم يخرج للصيد كل من يسمع بوق الزعيم ولديه القدرة على المشاركة، فيتحركون إلى منطقة الغابات والأحراش خاصة مناطق "مراقة" و"دندرو" بل ويمتد نشاطهم إلى جبال "كورو" و"منتلك" بالقرب من جبل "جام" على مسافة قصيرة من "باو" ...إلخ. وعندما يشعلون النيران في الأحراش يصطف الصيادون في جماعات على أساس القرابة، وإن كان خروجهم للصيد يشمل أولئك الذين تربطهم رابطة القرابة أو الجوار الاجتماعي أو الإقامة، إلا أن تقسيم العمل والتعاون في أثناء عملية الصيد يتم على اساس القرابة حيث ينضم الأقرباء إلى بعضهم البعض للسيطرة على منطقة محددة والصيد فيها، كل في نطاقه المحدد له وغالباً ما تكون البداية مع ظهور الشمس حيث يحيطون بالنيران على شكل دائري، هنا تحاول الحيوانات البرية الهرب ومن ثم يستخدمون أسلحتهم مثل الكلبيته والترمباش والحربة فضلاً عن الكلاب المدربة والحجارة والعصى في صيد الزراف "تي" والغزلان "تاي" والنعام "أورى" والذئاب "سلات" والنمور "بفرج" وكدمبور[1] وهو أشبه بالبقرة وله قرون طويلة، والقط الخلوي "أبلاج" أو "مير" والثعلب "كيكو" أو "حا" وجميعها يؤكل لحومها وتستخدم جلودها كفراء وبخاصة جلد النمر إذ يستخدم كرداء للعروس في فترة الزفاف كما يحرصون على جمع ريش النعام وبيعه

---

(١) يوجد الكدمبور بصفة خاصة في منطقة الدندر.

للحصول على النقد، أما الأسد فلا يصطادونه إلا إذا قتل بقرة أو نحرها ومن ثم يقاتلونه اتقاء لشروره، فضلاً عن "الجداد" البري أوما يسمونه بالمحلية "حجي" وهو نوع من الدجاج كبير الحجم يعيش في الأحراش ويحرصون عند اصطياده على جمع "بيضه" فإذا فقس يربى مع الدجاج العادي "ميه" حتى يكبر ويؤكل، بيد أن هناك مجموعة أخرى من الطيور البرية والحشرات كالصقور "قال" وهناك نوع آخر يسمى "قال الملك" و"البومة" والنعام "أورى" والسمبرية "دار" والعصلة "كول" نوع من الثعابين، وقد انقسموا بشأنها فالبعض يأكلها دون الآخرين، فجماعة "الكولان" المقيمة حول "باو" ترفضها ولا تستسيغها في حين يأكلها "الجكتاو" ويتفاءل الناس بها في موسم الحصاد وظهورها يشير بزيادة الإنتاج، حينئذ يصطادونها ويضيفونها إلى بشائر محصول الذرة ويصنع منها ما يشبه البليلة حيث تسلق السمبرية وتخلط بها. بيد أن هناك مجموعة أخرى تستخدم في أغراض العلاج مثل "نتس" وهو طائر صغير الحجم يصطادونه ويشوونه على النار ليتناولة من يشعر بآلام حادة في الظهر، والفأر الجبلي "ديا" ويستخرج منه دواء الكحة و"حجي مافا" ويعتقدون ان تناوله كفيل بالعلاج من آلام الركبتين و"كول" طائر بري يستخرج من صدره مادة دهنية تغلى في النار ثم تبرد وتستخدم كعلاج لآلام العينين، فضلاً عن عشرات الطيور والحشرات الأخرى التي يصطدونها ويأكلونها مثل أم دقدق "موفر" والجراد "مونت" وهناك نوع آخر منه يسمى "سمك" ونوع آخر من الحمام يقال له "جورجان" وأبو شولا "بي" والهدهد "جافما" والسحلية "جواليس" بالإضافة إلى طيور أخرى مثل "كولا" و"تليكفاه" و"ولنج" و"سياه" و"كورج" و"كولي" و"ديما" و"يانو" وجميعها تضر الزرع وتتغذى بالثمار، ويجد فيها الإنسان ما يفي باحتياجاته وطيور أخرى لا تضر الزرع مثل "أولار" و"دينك" و"بيوس" وغيرها...

وتتوقف فترة الصيد على تقدير شيخ العادة والصيد المتاح والمئونة التي حملوها معهم ووفرة المياه، وقد يحدد زعيم الصيد موعد العودة، وقد يترك للأفراد حرية العودة وطالما حصلوا على احتياجاتهم من الصيد، والجدير بالذكر أن الصياد قد يستعين بالبوق أو بالصراخ في حالة وجود صيد ضخم يتعذر الإجهاز عليه بمفرده، وغالباً ما يقوم هذا الزعيم بتوزيع الصيد على

المشاركين. وقد يعطي جزءا منه للعائلات التي لم يشارك رجالها بسبب المرض أو عذر قهري، وفي أحيان أخرى يحتفظ كل منهم بما يستطيع الحصول عليه، بيد أن آخرين قد يشاركون في صيد جماعي على أن يقتسموه فيما بينهم، وقد يجود أحدهم على آخر كان نصيبه من الصيد محدوداً.

* * *

ولا يقتصر النشاط البشري لدى سكان منطقة "باو" على الزراعة والرعي والصيد وإنما يمتد هذا النشاط ليشمل عمليات أخرى مثل صناعة البروش والحبال خاصة في أوقات الفراغ، حيث يتيح لهم الغطاء النباتي الضخم من الأشجار والنباتات البرية ما يفي باحتياجاتهم ويزيد من السلاسل والحبال وما إليها، وعادة ما يقوم النسوه بقطع الزعف وصناعة البروش أو السلال والحبال وإن كانت هذه المنتجات تباع بأثمان زهيدة إلا أنها تشكل مصدراً هاماً للدخل هذا فضلاً عن جمع العسل وهم لا يعرفون تربية النحل واستخراج العسل "آي" بالطريقة التقليدية المعروفة لنا، وإن كل ما يفعله الأنقسناوي أن يحضره بخسة "إناء من القرع" وغالباً ما يحتفظ به ببقايا المريسة أو ما يسمونه "المشك" ويضعونه أعلى الشجرة أو فوق فتحات الأحجار في الجبال، حيث يتجمع النحل على أثر اكتشافه للمريسة والتي تجذبه على الفور لرائحتها المميزة، وفي أحيان أخرى يستعيضون عن المريسة بالماء في جذب النحل، والذي سرعان ما يتجمع في البخسة ليكون أقراص كبيرة من الشمع لونها يميل للاحمرار، بها عيون أو فتحات بعضها ممتلئ بالعسل والبعض الآخر به حبوب رفيعه كالدقيق من طلع الأزهار في حين نجد البعض الآخر به طبقة رقيقة من الشمع، وعادة ما يجمع العسل في الفترة من يناير إلى مايو بحيث يشعلون النار ليلاً أسفل هذه الأشجار ليتصاعد الدخان ويطرد النحل، ولا يذهبون نهاراً خشية لدغة النحل ومن ثم يتجنبون الكشف عن هذه البخسات نهاراً، حينئذ يفرغون العسل الموجود في البخسات في آنية، وعادة ما يخططونه بكميات من المياه ثم يوضع على النار ويصفى بعد ذلك ويستخدمونه في طعامهم اليومي كأن يخلط بالعصيدة المصنوعة من دقيق الذرة والسمسم، أو بإضافته إلى اللبن، كما يخلط ببعض

الحبوب كنوع من البليلة، كما يستخدمونه في علاج آلام البطن. كما ينتفع بشمع العسل في علاج أمراض الأذن، وعادة ما يبيعون بعض الإنتاج للتجار العرب المقيمين في المنطقة للحصول على النقد أو يتبادلونه مقابل الحصول على الويكة أو الجداد أو البن أو نحوه.

* * *

كما يشغلون بجمع الصمغ من الأشجار المعروفة باسم "الهشاب"، والجدير بالذكر أن الأنقسناويين كانوا لا يعرفون جمع الصمغ حتى نهاية الستينات، فمعرفتهم بهذا النوع من النشاط حديث العهد وقد انتقل إلى أنقسنا "باو" ومن المناطق المحيطة، من سودا وككر وقبانيت وغيرها، وقد جرى العرف على أن يؤول إنتاج الأشجار الصمغية التي تقع في أرض ما إلى من يقوم بزراعتها، أما خارج هذا النطاق فإن إنتاجها يؤول لأولئك الذي يستغلونها بوضع اليد، وعادة ما يقوم الأنقسناوي مستخدماً سكيناً خاصة يوخز شجرة الصمغ في مكانين من الفروع القوية على فترات زمنية متباعدة مرتين سنوياً أحداهما في الخريف والآخر في الربيع حيث يسيل الصمغ متجهاً إلى اسفل الساق ثم لاتلبث أن تتماسك عصارته فيقوم الأنقسناوي بجمعه أو تلقيطه وتعبئته في أواني تمهيداً لبيعه أو المقايضة عليه، وإن كان اشتغال الأنقسناويين بجمع الصمغ مازال محدود إذا ما قورن هؤلاء بجيرانهم من سكان كردفان مثلا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الزراعة والرعي أو الصيد أو جمع العسل أو تلقيط الصمغ أو صناعة السلال لا تفي باحتياجاتهم، ومن ثم فإنهم يحتاجون إلى سلع أخرى تفي بمتطلبات حياتهم اليومية وهذا أوجد نوعاً من المقايضة أو التنازل فيما بينهم أو مع التجار العرب "الجلابة" إذ يقدمون السلال والحبال والسمسم والذرة أحياناً فضلاً عن العسل والصمغ مقابل ما يحتاجونه من السكر والبن والملح والزيت[1] والدمورية، وعادة ما يترك للتجار الجلابة تحديد المقابل دون مساومة تذكر من جانب الأنقسناوي، وقد يلجأ الأنقسناوي قبل نضج المحصول مباشرة "السمسم أو الذرة" إلى أحد التجار للحصول على النقد

---

(١) ويحفظونه عادة في بيض النعام "كولا دوريا".

ليفي باحتياجاته أثناء عملية الحصاد مقابل توريد بعض الإنتاج بعد الحصاد مباشرة ويترك للتجار تحديد الكمية أيضاً التي يتضاءل معها ما حصل عليه من نقد، إذا ما أخذنا في الاعتبار أسعار السمسم أو الذرة في الأسواق المجاورة. وقد يحاول الأنقسناوي شراء كميات من الذرة من التجار المحليين العرب خاصة في الخريف حيث يجدون صعوبة في الحصول عليها لسقوط الأمطار وتعذر الانتقال، هنا يتعرضون لنوع من الاستغلال الواضح من جانب هؤلاء التجار. وبصفة عامة فإن الأنقسناوي إذا ما وجد بعض الفائض النقدي يقبل على شراء الماشية والأبقار بصفة خاصة.

وإذا كنا قد ذهبنا منذ البداية إلى أن النسق الاقتصادي إنما يشير إلى إطار من المعرفة الثقافية والذي يستخدمه الناس للحصول على السلع والخدمات لسد احتياجاتهم، وأن النشاط الإنتاجي لجماعة ما يستهدف توزيع وتبادل السلع والخدمات، فإنه يمكن القول أن النشاط الإنتاجي لمجموعة قبائل باو يقوم على أسس جمعية حيث تبادل الخدمات الإنتاجية يبدو في أوضح مظاهره فيما يعرف "بالنفير". فثمة استراتيجية تستهدف تبادل الخدمات بين أعضاء الجماعة، وهو ظاهرة معروفة في منطقة "باو" تمتد لتشمل كافة المناشط الزراعية خاصة تلك التي تتعلق بنظافة الأرض أو حرثها أو حصادها ويمتد هذا النشاط الجمعي ليشمل بناء المساكن "وي" والزرائب. وعملية "النفير" تعني ببساطة العمل الجمعي المشترك بين أفراد الجماعة القرابية أو أولئك الذين يشاركون في نوع من الجوار الاجتماعي لإنجاز هذا العمل أو ذاك وتتم هذه المشاركة عادة من جانب الرجال دون مقابل، اللهم إلا تقديم ما يفي باحتياجاتهم من الطعام كالكسرة والمريسة بصفة خاصة، ومما تجدر الإشارة إليه أن النفير ظاهرة معروفة في السودان(١) ففي منطقة باو نجد أن هذه العملية ماهي إلا مظهر من

(١) يذهب د. عبد الغفار محمد أحمد في كتابه الأنثروبولوجيا الاقتصادية وقضايا التنمية في السودان (١٩٧٥) إلى أن النفير ظاهره معروفة في جميع أنحاء السودان إلا أنه يختلف في تنظيمه ونوع وعدد المشاركين وفق عادات وتقاليد أهل المناطق المختلفة– فالفور مثلاً (عرب السودان) يفرقون بين "توزي" النفير العادي وفيه يقدم الطعام والشراب وبين ذلك الذي يسمونه "بماني" وفيه يشارك عدد كبير من الناس وتذبح فيه الماعز والضان والبقر، وعادة ما يقام في حالة زراعة أرض عمده أو عند زراعة مزارع العمات (أمهات الزوجات).

مظاهر التضامن والشعور بالانتماء الناتج أساساً عن القرابة أو الانتماء القبلي أو الجوار الاجتماعي خاصة إذا أدركنا أن كثافة السكان في هذه المنطقة محدودة للغاية، فالحله أو "الآرول" في اللهجة المحلية تتكون من بضع عشرات من الأفراد ومن ثم فإن ارتباطهم وتضامنهم أمر يحتمه بناؤهم الموقوف كوحدة تجاه لغرباء أو الأعداء، إن الفرد في نطاق جماعته لا يشعر بالاطمئنان أو يؤكد ذاته إلا في نطاقها فهي التي تحميه وتكفل له الأمن ومن ثم فإن هذا العمل الجمعي الذي يبدو في تعاون الأفراد ما هو إلا مظهر من مظاهر الانتماء إلى جماعة ما، تحتل بقعة من الأرض وتقيم في منطقة معينة، يمارسون نشاطهم الزراعي أو الرعوي أو الصيد في مناطق خاصة، و"النفير" عملية اقتصادية اجتماعية لها تنظيمها والاشتراك فيها تطوعي دعماً لروح الجماعة وتأكيداً للانتماء، وقد يكون هناك أكثر من "نفير" في وقت واحد ومن ثم ينقسم أفراد العائلة الواحدة على هذه النفاير، وفي حالة عدم وجود العدد الكافي من الأفراد يؤثرون أولئك الذين ينتمون إليهم بصلة القرابة، ويقضي العرف القبلي بأن أولئك الذين يرفضون الاستجابة لنفير ما يعاملون بالمثل، ومن ثم كانت الاستجابة للنفير حتمية ولا يحول دونها إلا عذر قهري للغاية، فضلاً عن أن عدم تلبية المشاركة سوف يلحق بصاحبه المهانة والخزي وارتباط ذلك بما يشاع عنه من تقاعس ومروق عن الجماعة.

وعادة ما يعلن عن النفير أثناء القيام بنفير آخر إذ يحدد المكان ونوعية الجهد والمساعدات المطلوبة كآلة أو أداه أو نحوها ... هنا يجب على النسوه اللائي يتم النفير في ديارهن إعداد المريسة "سا" والكسرة وتوفير المياه، وهذا يقتضي منهن الإعداد المبكر لها إذ أن إعدادها قد يستغرق بعض الوقت، وعادة ما تعد كميات هائلة من المريسة في بخسات كبيرة الحجم ويتناول المشتركون هذا الشراب بنهم وفرحة بالغتين، وقد يمارسون نوعاً من الغناء والرقص خاصة إذا كان العمل الجمعي لا يستنفذ كل طاقتهم، والجدير بالذكر أن أن لكل نفير رئيس أو قائد يسمى "نيرو" يتولى الإشراف عليه وتوزيع الأدوار ويأمر النسوه بإحضار الماء والطعام والمريسة، وغالباً ما تكون لديه بعض القدرات الخاصة بهذا العمل أو ذاك، وعادة ما يحرص هذا القائد على أن يبدو في المظهر التقليدي

وفقاً لما يقضي به العرف السائد، فيثبت "الكنجر" السكين في يده اليسرى وتزين بسوارين متجاورين "بمل" و"ميت" من البلاستيك ويثبت على رأسه ما يشبه الطاقية من سعف النخيل وتسمى بالرطانة "جيز" كما يضع في أذنيه قرطاً "كروس" انظر الصورة رقم (١٥).

وإذا كانت السمه المميزة لهذا الاقتصاد الجمعي تتمثل في تعاون أفراد الجماعة القرابية في العمليات الإنتاجية كما رأينا في حالة النفير وكيف يضطلع الرجال بأعمال دون النساء، فإن تقسيم العمل بصفة عامة في هذا المجتمع يتبع الخطوط العريضة للسن والجنس، ومن ثم فإن التضامن بين أفراد الجماعة القرابية تضامناً آلياً أكثر من كونه عضوياً (فكرة دور كايم) وبالتالي فإن ثمة الحرف في مثل هذا المجتمع ليست كبيرة. وإذا كان هناك اختلاف في المهارة فهي اختلافات بسيطة ويتم إسنادها في العادة لأشخاص معينين كما يحدث في خبرات قائد النفير أو قائد عمليات الصيد فضلاً عن مهارات المتخصصين في النواحي العلاجية والروحية كالجوريين من الأطباء الشعبيين أو السحرة أو الزعماء الدينيين. ويمكن القول أن توزيع العمل ليس محدداً قاطعاً وهناك دوماً أعمال معينة تسند تلقائياً إلى الأفراد رجالاً كانوا أم نساءاً وإن كان هذا لا يحول دون مشاركة الجنسين في بعض الأعمال. فالتخصص واضح إلى حد ما بين الجنسين, والرجال يضطلعون بمعظم العبء في العمليات الزراعية خاصة تلك التي تتم في "البلدات" في حين قد تشارك المرأة في نشاط مماثل في الأرض الزراعية "الجباريك" من نظافة للأرض أو حرق للأعشاب أو بذر للحبوب، ومباشرة الزراعة حتى يتم الحصادو بل ونقل المحصول، وقد يقتصر العمل الرعوي خارج مناطق السكن على الرجال، ونادراً ما تذهب النساء إلى المراعي في المناطق البعيدة حيث يجد الرعاه مجالاً خصباً لهم، وحيث تجود الطبيعة بالعديد من الأعشاب والنباتات التي تزدهر في أعقاب سقوط الأمطار في مناطق الخيران البعيدة أو المناطق المتاخمة لحدود الحبشة في الشرق، وما يتطلبه من جهد ومشقة حيث البحث دوماً عن أفضل الأماكن للرعي، كما يقوم الرجال في العادة ببناء المساكن وترميمها قبل سقوط الأمطار أو بناء حظائر الماشية فضلاً عن بناء السياج الخارجي الذي يحيط بمجموعة القطاطي (انظر الصورة ٧) ولا

تقتصر وظيفة الرجال على هذا إذ يضطلعون بجميع عمليات الصيد تعاونهم كلابهم المدربة، فضلاً عن العمل في المشاريع أو المناجم في المناطق المحيطة كما هو الحال في مشروع فادميه الزراعي أو مناجم باو بالإضافة إلى بعض العمليات الأخرى التي تحتاج إلى جهد عضلي مثل صناعة الفؤوس والآلات الصغيرة التي يستخدمونها، وصناعة الحبال وكذلك "الجوز" الذي يحمل فيه الماء... إلخ وقد يجد الرجال بعض الوقت لتسويق ما تحتاج إليه العائلة من السوق المحلي.

أما المرأة فإن عملها ينحصر في نطاق متمايز إذ قلما تعمل بالعمليات الزراعية إلا في حالة فقد العائل خاصة في "البلدات" أي المزارع البعيدة إلا أنها تنفرد بالكثير من الأعمال كجمع الأعشاب وأجزاء من الأشجار وتكويمها فيما يسمى بالـ "كو" انظر الصور رقم ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ثم نقلها للمسكن للاستخدام في ترميم القطاجي أو للوقود أو إنارة بيت الأسلاف أو صناعة السلال والبروش بالإضافة إلى نقل المياه وهي الوظيفة الأساسية للمرأة، ومن الشين أن يقوم الرجال بذلك وإذا اضطر إلى ذلك لعدم وجود إحدى النساء فإنه يحمل المياه في بخسة صغيرة ولا يحملها بالطريقة التي اعتادتها النساء في "الجوز" وفي الحقيقة أنني أستطيع القول أنني لم أجد رجلاً طوال فترة إقامتي في "باو" يجلب الماء أو يطحن الذرة أو يعد المريسة أو الطعام.... إلخ فتلك جميعها أعمال تسند تلقائياً للنساء فضلاً عن حلب الأبقار، ولا تستثنى النساء من ذلك إلى في فترات الطمث حين تمتنع عن ذلك لعدم طهارتها، ويعتقدون أنها إن اقتربت من الأبقار في هذه الفترة فإن لبنها سوف ينضب ويجف، كما لا ينبغي عليها في تلك الفترة طهي الطعام، ومن ناحية أخرى فإن المرأة مسئولة عن تربية الأطفال ورعاية الخنازير "الكدروك" فضلاً عن تربية الجداد "الدجاج" وقد تكون مسئولة عن صغار الماشية إذ تقوم ببعض العمليات الرعوية المحدودة داخل "باو" بالإضافة إلى بعض العمليات الأخرى مثل صناعة البرويش والسلال واستخراج السمن وبيعه في الأسواق، كما تقوم أيضاً بصناعة حجر الطاحونة... "المرحاكه" أو "الأول" كما يسمونها من الأحجار المتوفرة محلياً.

أما الأطفال فإن لهم دور اقتصادي أيضاً، إذ يشاركون في بعض العمليات الرعوية للأبقار والماشية والماعز، كما تشارك الأطفال من الإناث في بعض العمليات التي تقوم بها النسوة في العادة. فضلاً عن جمع الثمار البرية والمساعدة

في جمع الحطب ونقل المياه، انظر صورة رقم (٢٠) وحراسة المسكن، كما يعهد إليهم في فترة نضج المحصول بحراسة الإنتاج ولهم في ذلك أساليبهم الخاصة إذ يستخدمون بعض الحبال والأحجار والصفيح لأحداث أصوات تدوي بين الحين والآخر لتفزع الطيور وتطردها، وفي أحيان أخرى يعهد الآباء إلى أبنائهم بشراء بعض ما تحتاج إليه العائلة، وقد يعتمد عليهم في الاتصال بالأقارب أو الجيران في الحلال المجاورة.

من هذا العرض الموجز يمكن القول أن ثمة ملامح تميز البناء الاقتصادي لهذا المجتمع يمكن أن نوجزها في:

أولاً– نحن بصدد اقتصاد معيش Subsistance economy يفتقد أساساً للعمالة بالأجر[١] وهم قلة إذا ما قورنوا بالعمالة الوافدة من الدنكا أو جبال النوبا أو البقاره بصفة عامة، فضلاً عن العاملين في أجهزة الخدمات مقابل مرتبات شهرية وعددهم محدود للغاية، ولا شك أن العمل الجمعي و"النفير" بصفة خاصة جعل هذا الاقتصاد يفتقد إلى هذه الخاصية.

ثانياً– أن نظام التبادل القائم على مقايضة الفائض من المحصولات والسلع المتاحه محلياً أوجد نوعاً من علاقات الأخذ والعطاء القائم على تقدير السلعة المتاحة لعملية المقايضة، ولا شك أن هذا التقدير يرتبط بالقيم السائدة لهذه السلعة أو تلك والنظرة المرتبطة، وأهمية السلعة اجتماعياً واقتصادياً وشعائرياً، فالخنزير يمكن مقايضته مقابل أربعة أو خمسة رؤوس من الأغنام أو مقابل بقره وهكذا أما الألبان التي يحصل عليها الرعاة في مناطق الرعي البعيدة (كأخوار يابوس ودوليب) يمكن مقايضتها بالذرة التي يعتمدون عليها أساساً في حياتهم اليومية وارتباط ذلك بشبكة من العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الأفراد أو الجماعات والالتزام تجاه الآخرين أولئك الذين سبق لهم الوقوف إلى جانبهم في ظروف مشابهة.

---

(١) باستثناء العاملين في مناجم باو حيث يتم استخراج خام الكروم وخام التبك وخام التبك وخام الأسبستس (وهذا الأخير يستخدم كمادة عازلة) ويتمثل العمل في المناجم في ثلاث عمليات رئيسية هي التفجير بالديناميت وعزل الأحجار ثم التعبئة وبصفة عامة يمكن القول أن إقبال الإنقسناوي على المناجم محدود للغاية.

ثالثاً– أن هذا النشاط الذي عرضنا له منذ قليل يمثل دورة ثابتة في التنقل النوعي حيث الخريف وسقوط الأمطار ومن ثم الزراعة من أجل العيش أو الذرة أو السمسم وما إليها، ثم الرعي والخروج إلى المراعي البعيدة السابق الإشارة إليها في موسم الجفاف والعودة مع سقوط الأمطار، ثم خروج القادرين على الصيد مع بداية الربيع وإلى ما بعد سقوط الأمطار حيث تساعد تلك الأخيرة على تعثر الحيوانات الكبيرة عند هروبها ومن ثم إمكانية الإيقاع بها في سهولة ويسر، فالنشاط البشري لدى قبائل الأنقسنا ما هو في الحقيقة إلا مجموعة من المناشط تستهدف الوفاء باحتياجاتهم وأن بدت متمايزة إلا أنها تتكامل للوفاء بهذه الاحتياجات. وهذه المناشط متعاقبة أكثر من كونها متزامنة إلى حد بعيد.

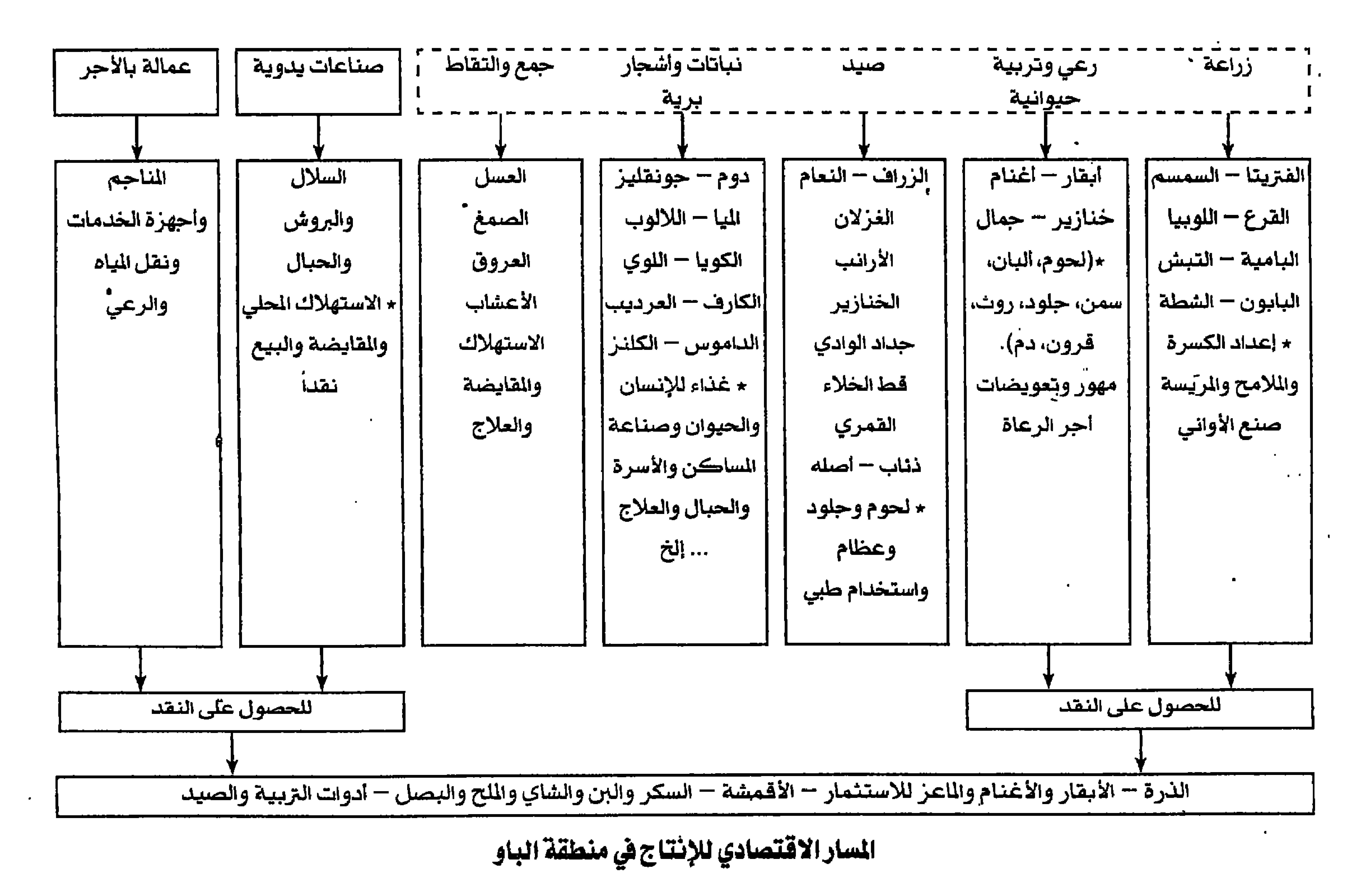
رابعاً– العمل الجمعي سمة مميزة للنشاط البشري لدى مجموعة جبال الأنقسنا، فالنفير في العمليات الرئيسية مثل الحصاد والرعي والصيد وبناء المساكن والزرائب، ويتم عادة على أساس القرابة وعلاقات النسب والمصاهرة والجوار الاجتماعي، إذ أن هناك دوماً أدوار محددة تسند إلى الأفراد بحكم أوضاعهم الاجتماعية وصلاتها القرابية، وعلاقات النسب والمصاهرة تحتم عليهم المشاركة وتلزمهم بنوع معين من السلوك.

خامساً– قواعد الملكية وحيازة الارض لدى قبائل الأنقسنا هي في الواقع امتداد للأوضاع القبلية والاجتماعية والتي تفرض نوعاً من الالتزامات التقليدية المعروفة والمدركة لديهم، فالكل يملك الاستفادة من الأرض القبلية المتاحة. وطالما بدأ استغلالها أصبحت ملكاً له فإذا ما استنفذت خصوبتها وهجرها (الزراعة المتنقلة) إلى الأراضي الموازية لها فإن الآخرين يملكون حق الانتفاع بها بعد استئذان أولئك الذي استخدموها من قبل، وكذلك الحال في المرعى فالكل يملك الاستفادة بالمرعى الذي يراه مناسباً ليس ثمة خلافات تذكر في هذا الصدد، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن لديهم مفهوم الملكية التقليدي إذا أخذناه بمعنى امتلاك الشيء وم ثم حق الانتفاع به واستخدامه دون الآخرين"[1] كما

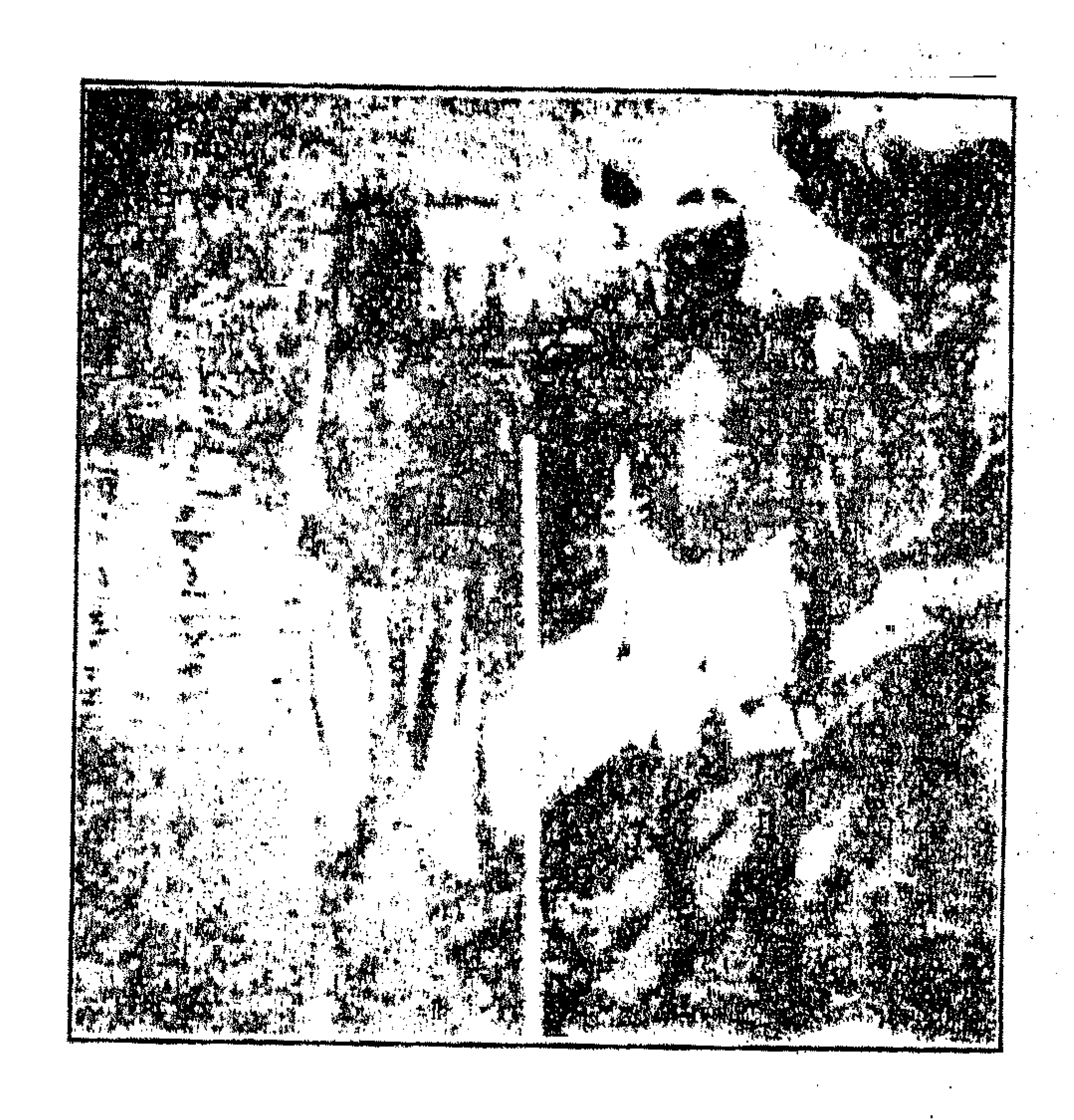
(1) Hoebel Man in the Primitive Society, p.

يبدو في ملكيتهم للجباريك مثلا (الأرض الزراعية المحيطة بمساكنهم) فتلك ملكية دائمة ومعروفة ومحددة وليس للآخرين حق الانتفاع بها.

وهكذا نجد أن النسق الاقتصادي إنما يشير إلى العليات الاقتصادية والوسائل الإنتاجية التي يستخدمها هؤلاء الناس فضلاً عن التنظيمات المختلفة التي يتبعونها في استغلال مصادرهم المتاحة. وقد تبين لنا أن هناك دورة متعاقبة إلى حد ما من المناشط الاقتصادية على مدار العام، وأن هناك حل وترحال يرتبط أولاً وأخيراً بالمؤثرات الطبيعية، ومن ثم إمكانية الاستفادة بزراعة الأرض أوسقوط الأمطار أو تدفق مياه الخيران، أو كثافة الغطاء النباتي... إلخ، كما اتضح لنا أنه اقتصاد معيشي يستهدف الوفاء باحتياجاتهم وليس الإنتاج للسوق الخارجي، وأن التنظيمات المرتبطة بهذا الاقتصاد إنما تقوم أولاً وقبل كل شيء على الإمكانيات المتاحة وبالتالي شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة، فاتساع مساحة الأرض لديهم وإمكانية الحصول عليها في سهولة ويسر للزراعة أو الرعي أو الصيد، لم يؤدي إلى وجود نوع من قواعد الملكية الصارمة المعروفة في مجتمعنا الحديث، والظروف البيئية القاسية أوجدت نوعاً من التعاون والتكافل الاجتماعي كما يحدث في عمليات النفير عند الزراعة أو الحصاد أو الصيد وهكذا.



المسار الاقتصادي للإنتاج في منطقة الباو



إلى اليمين قائد عملية النفير ويسمى "نيرو" ويتولى الإشراف على عمليات النفير وتوزيع الأدوار لاحظ "الكنجر" في يده اليسرى و"الجيز" في رأسه و"الكروس" في أذنيه

صورة رقم (١٥)



وقد تقوم المرأة بجمع الأعشاب وتقطع الأشجار مستخدمة نوعاً من الفؤوس يسمى باللهجة المحلية "الساو" أو الكروم

صورة رقم (١٦)



كما تقوم بنقل الأعشاب إلى مسكنها بنفس الطريقة التي تنقل بها المياه

صورة رقم (١٧)



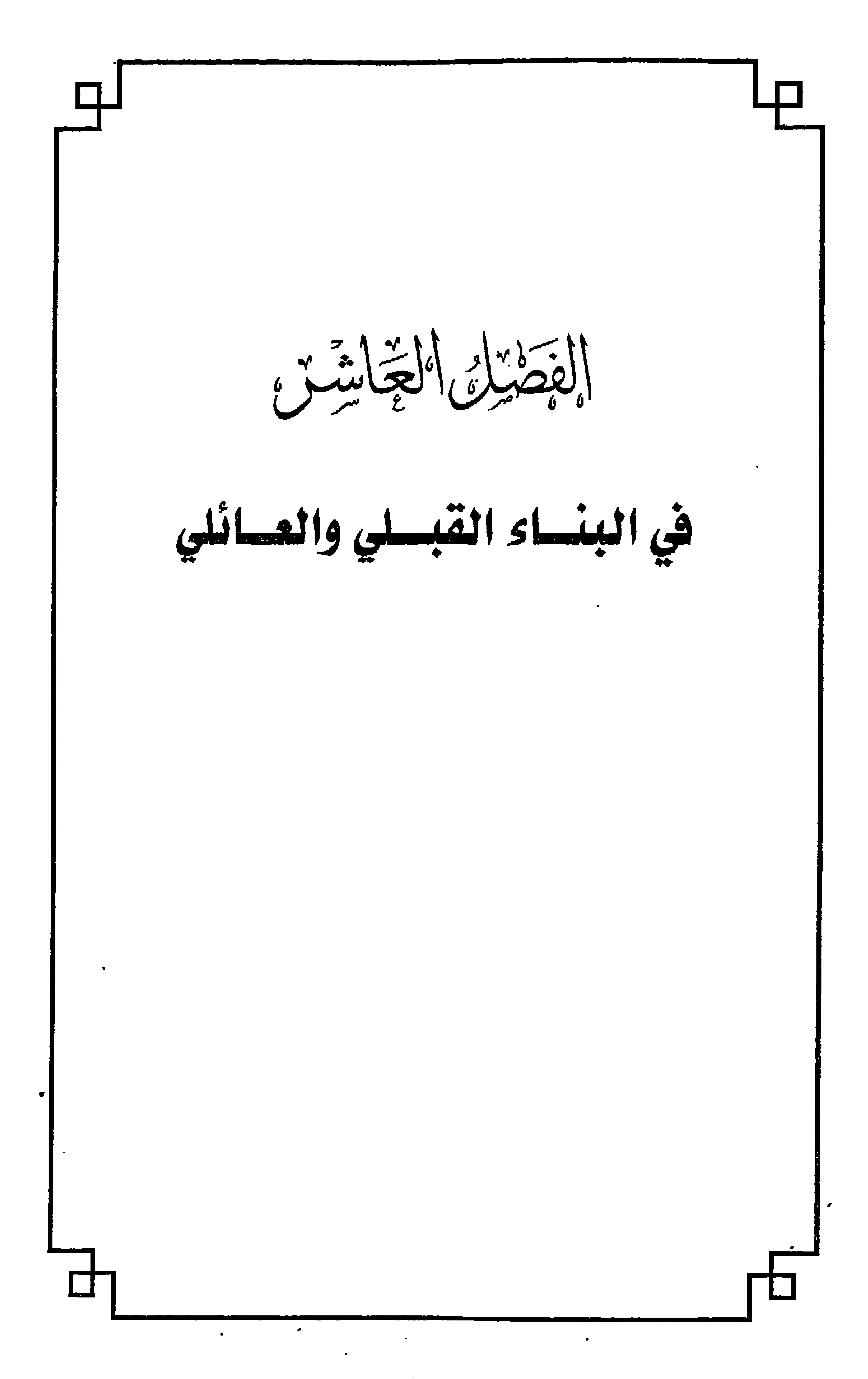
يعتبر نقل المياه أحد الوظائف الرئيسية للمرأة في منطقة جبال الأنقسنا

صورة رقم (١٨)



كما تقوم المرأة ببعض العمليات الأخرى كاستخراج الألبان وما إليها

صورة رقم (١٩)



الفصل العاشر

في البناء القبلي والعائلي

الفصل العاشر

في البناء القبلي والعائلي[١]

يمكن القول أن مجموعة القبائل التي تعيش في منطقة جبال الانقسنا ترجع نشأتها في ذلك شأن قبائل جنوب السودان –إلى الأصول السلالية المتزنجة، ولاشك أن الباحث مهما بذل من جهد يجد صعوبة في آيجار الخصائص والسمات التي من خلالها يمكن القول أن ثمة وحدة سلالية لهذه المجموعة القبلية التي تقطن منطقة "باو" بصفة خاصة، مثل قبائل الكولاك وكمت والكدالو والمقجا وماي وجابدو وسنداري وتاكا ... إلخ، إلا أن هويتهم القبلية غير واضحة وهذا واضح إلى حد كبير في الخلط والغموض الذي يشوب محاولتهم عند تتبع انحداراتهم الجينالوجية في حين نجد أن الانتماء إلى منطقة الإقامة أكثر وضوحاً، وهذا ما أكده سليجمان Seligman منذ نصف قرن تقريباً حين يقول "أنهم يشيرون إلى أنفسهم بالإشارة إلى المكان فأؤلك الذين يعيشون في منطقة سودا يسمون أنفسهم Jok Tau وهؤلاء Jok أو Jok Gor وهكذا[٢] حيث Gor, Kukur, Tau إشارة إلى مناطق جبلية تشتمل عليها منطقة جبال الأنقسنا. أما Jok فأنها تشير إلى اللهجة المحلية إلى أناس أو شعب.

وعلى الرغم من عدم وجود الأصل المشترك الذي يربط بين مجموعة القبائل التي تعيش في المنطقة أو المناطق المحيطة إلا أنهم يدركون نوعاً من الهوية أو الذاتية، ويميزون بين أنفسهم ومن عداهم من الوافدين إلى المنطقة أولئك الذين يطلقون عليهم "الجلابة" إشارة إلى العرب الذين جاءوا إلى المنطقة واستقروا فيها لممارسة بعض العمليات التجارية أو الإدارية أو النقل أو العمل

(١) د. فاروق مصطفى إسماعيل: أنثروجرافيا الانقسنا، دراسة أنثروبولوجية في منطقة باو، مطابع دار النشر الجامعي، ١٩٨٠.

(2) Seligman, Pagan Tribes of the nilotic Sudan, Roputledge and Kegan Paul, Reissued, 1985, p. 430.

في المناجم القريبة وما شابه ذلك، ويسمونهم في اللهجة المحلية "برناو" وتعني بالعربية "دم" أي أحمر اللون كما تشير إلى معنى "ودعرب" أو "عبد" بيد أنهم في الآونة الأخيرة وبعد دعم النظم الإدارية الحديثة يستخدم الأنقسناوي كلمة "برناو" أو "دم" دون الإشارة للمعنى مع وجود النظرة التحاملية.

وإذا كان الأصل الواحد أو السلالة المشتركة تقوي الشعور بالانتماء أو يحدد ذاتية الأفراد وهويتهم، فإن هذا ينطبق إلى حد كبير على الجماعات القبلية التي تستقر في منطقة معينة، فمن المألوف أن نجد مجموعة من الزمر أو العصب تحتل أرضاً مجاورة في "باو" مثلا "أو سودا" أو "حجام"... إلخ، هنا وعلى هذا المستوى الإقليمي نجد جماعات قرابية يسودها الشعور بالانتماء، فالانقسناوي لا يشعر في الواقع بالاطمئنان ولا يؤكد ذاته إلا في نطاق جماعته القرابية حيث يعيش الأفراد في نطاق مجموعة من الزمر تشتمل على الآباء والاخوة والابناء فضلاً عن آخرين ممن ينتمون لهم بصلة القرابة، فالشعور بالنوع ناتج عن الانتماء إلى جماعة قرابية واحدة. حيث يدرك الأفراد هذا الانتماء بوضوح على مستوى الحلة "الآرول" أما فيما عدا ذلك فيصعب عليهم تتبع الأصل المشترك، أن الإقامة المشتركة في "باو" أو "فادمية" أو "طيقو" أو "توردا" أوجد نوعاً من الولاء بين الجماعات المستوطنة، ومن ثم يمكن القول أن البناء القبلي Social structure لدى قبائل الأنقسنا أنما يقوم على عوامل مكانية في المحل الأول فضلاً عن العوامل السلالية والاقتصادية والنفسية.

إن الباحث الأثنوجرافي مهما طالت فترة إقامته أو تعددت زيارته لمنطقة جبال الأنقسنا لا يرى في الواقع سوى مجموعة من الزمر تحتل أرضاً متجاورة لديها شعور بالوحدة ترتب عن أوجه الشبه العديدة في ثقافاتهم فضلاً عن المصالح المشتركة والتي أوجدت فيما بينهم نوعاً من الاتصالات الودية، فالإطار الثقافي المتوارث حدد طريقة التفاعل ومظاهر التكيف مع الظروف المحيطة بهم، والأحداث التي مرت عليهم... هذا هو الذي أوجد لديهم إحساس بالاختلاف والتمايز عما عداهم سواء من الوافدين إلى المنطقة أو القبائل المجاورة، أما على مستوى "الآرول" فإن هذا التمايز لا وجود له على الإطلاق، إذ غالباً ما

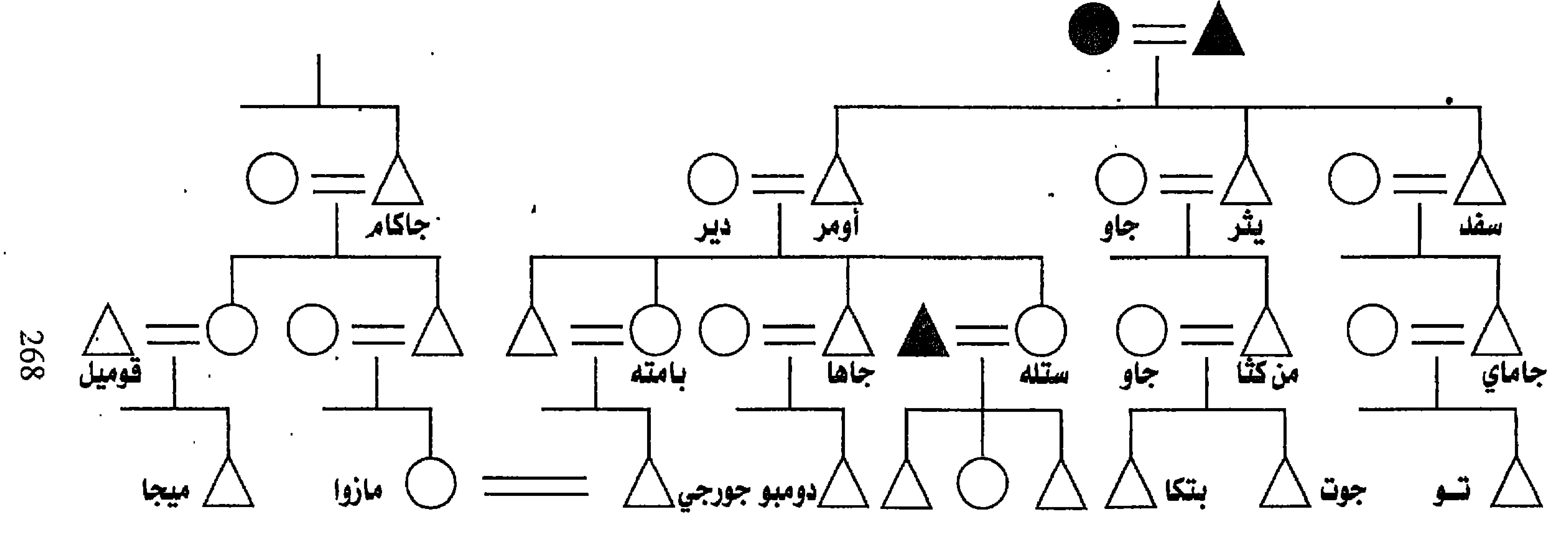
يقيم في السفح أو في باطن التل أو أعلاه جماعة قرابية لديها فكرة عن أصول مشتركة، ومن ثم مجموعة من الالتزامات في نطاق روابط قرابية يفرقون بين الأعداء والأصدقاء، من أين يتزوجون ومن أين لا يتزوجون "يوجد نوع من الزواج الاغترابي"، من يرث ومن لا يرث، لمن تؤول الملكية، هنا نجد أن القرابة والجوار المكاني هما المحدد الأول لنوعية العلاقات الاجتماعية (انظر الانحدار الجينالوجي رقم "١").

هذا يعني أن الباحث الأنثوجرافي إذا أمعن النظر في منطقة جبال الانقسنا سوف يجد تجمعات قبلية تحتل كل منها بقعة معينة للإقامة أو المرعى أو الزراعة أو الصيد وقد تبدي هذه التجمعات نوعاً من التمايز والاختلاف يتمثل في الاختلاف الثقافي والتباين اللغوي، وإن كان يقوم أساساً على الاختلاف المكاني، ولا يمنع هذا من أن هناك تجمعات يصعب تحديد هويتها وربما هذا هو الذي دفع Alylward shorter إلى القول في مقدمة كتاب له بعنوان East African Societies "أن المجتمعات القبلية في شرق أفريقيا بصفة عامة مجتمعات مركبة وهي متعددة وغير متجانسة ومنقسمة إلى حد بعيد... ويعزو هذا التعدد والانقسام إلى التكيف الإيكولوجي Ecological adaptation والظروف البيئية[1] وربما هذا هو الذي حدا بالأثنوجرافيين على الرغم من صعوبة مهمتهم إلى اقتصار دراساتهم على مجرد وصف الذاتيات القبلية الصغيرة والتي توجد منعزلة إلى حد بعيد، وهذا فيما يقول Shorter هو الذي جعلهم ينظرون إلى القبيلة على أنها حشد من الناس يحتلون بقعة من الأرض، لديهم درجة عالية من الاكتفاء الذاتي فيما يتعلق بالإعاشة. تكنولوجيتهم بسيطة للغاية، ليس لديهم تاريخ مكتوب أو تراث، لهم لغة متمايزة فضلاً عن ثقافة فرعية متباينة ونوع من الاستقلال السياسي، بالإضافة إلى نسق من المعتقدات ورمزيات أخرى.

ويرى Shorter أن الذي جعل الوصف الأثنوجرافي صعب للغاية، أن الأثنوجرافيين نظروا إلى هذه الفئات ككيانات متمايزة صغيرة ثابتة وغير

---

(1) Shorter, Alyward: East African Societies, Routlege, Kegan Poul, London, 1974, pp. 1–3.



روابط القرابة والنسب في منطقة جالك بمنطقة الباو

انحدار جينالوجي رقم (١)

نامية[1]، وتناسوا أنهما تخضع في الوقت الحالي لعمليات تغير سريعة واسعة نتيجة لعمليات التنمية والاتصال الثقافي، فقدموا صورة زائفة لهذه الكيانات لأنهم ظلوا يبحثون عن القبلية أي الكيان القبلي المستقر ذاتياً والمتجانس عرقياً[2]. هذا يعني أننا إذا أردنا المزيد من الفهم لهذه التجمعات السكانية أو الجماعات العرقية Ethnic groups في منطقة جبال الأنقسنا ينبغي ألا نركز كثيراً على الفكرة التقليدية للبناء القبلي من ناحية، وأن ننظر إلى هذه الكيانات المتمايزة في تفاعلها وفي اتصالها المستمر وانعكاس ذلك على التباين الواضح في السمات الثقافية على نحو ما سوف نرى.

---

(١) وإني اعتقد أن الذي أدى إلى وجود هذه الكيانات المتمايزة المتناثرة في منطقة جبال الأنقسنا، بالإضافة إلى الظروف الإيكولوجية وجود بعض العوامل السياسية والتاريخية التي تمثلت في الهجرات العديدة والاتصال الثقافي الحادث في منطقة شرق السودان، والذي عاصر قيام دولة الفونج أو السلطنة الزرقاء في أواخر القرن الخامس عشر ومنهم "الهمج" والذين تحدث عنهم إيفانز بريتشارد E. Pritchard واعتبر سكان جبال الأنقسنا جزءاً منهم، ويرى أنهم أولئك الذين يتحدثون لغة البرتا Berta وأنهم أولئك الذين يعيشون بالقرب من الروصيرص في جبال Kaya وGlue ومناطق اخرى. بيد أن هناك رأي آخر يرى أن الفونج من سلالة بني أمية لجأوا إلى الحبشة بعد سقوط دولتهم بالبلاد العربية واختلطوا بالأحباش ثم نزحوا إلى شرق السودان وانتشروا في مناطق جبال الأنقسنا وغيرها... وهناك رأي ثالث يرى أنهم من أصل "شلكاوي" لقد كتب Marno على سبيل المثال في السبيعينات من القرن الماضي إلى أن الفونج في جبال Glue والمناطق المجاورة واختلطوا بالقبائل غير العربية مثل الشولك Shilluk والدنكا Dinka والبرتا Berta والقمز Gumus والبرون Burun ولكنه أنكر علاقتهم بسكان جبال Tabe التي يسكنها الأنقسناويون.


Seligman, op. cit., p. 416.

وعلى هذا نجد أن هناك أراء جديدة بعضها يذهب إلى أنهم من أصل غير عربي "زنجي" وبعضها يذهب إلى أنهم من أصول عربية اختلطت بالأحباش، وبعضها يرى أنهم امتداد لدولة الفونج أو السلطنة الزرقاء، والبعض الآخر يقطع بعدم عروبتهم وبأنهم من أصول زنجية وأيا كان الأمر فإننا نستطيع القول بأن المنطقة كانت مسرحاً لهجرات عديدة ولالتقاء سلالات متباينة، الأمر الذي أدى إلى وجود هذه الكيانات المتمايزة والمتباينة لغويا، وإن كان Dr. Tucker قام بمقارنة الأصول اللغوية لقطاع عريض من السكان شمل الفونج والشولك والدنكا والتوير والباري. وذهب إلى أن هناك نسبة عالية من الأصول التقليدية النيلية Nilotic stems هذا يعني أن منطقة جبال الأنقسنا كانت عرضة للاتصال الثقافي والهجرات العديدة التي شهدتها المنطقة منذ القرن الـ ١٥ "المزيد من التفاصيل عن الاتصال الثقافي والهجرات في مناطق شرق وجنوب السودان انظر:

(2) Ibid, p. 2.

سبق أن أشرنا إلى أن الأنقسناويين ينتشرون في "آرول" كل منها يمثل جماعة قرابية تشغل منطقة محددة أو سفح جبل أو جزء منه حيث يقيمون في قطاجي، في أسر ممتدة أو نووية تشمل على الأقارب العاصبيين وغير العاصبيين فضلاً عن الأنسباء (انظر الانحدار الجينالوجي رقم "٢") وكما هو واضح أن نمط الإقامة المزدوجة Bilocal residence هو النمط السائد حيث يعيش الزوجان في العادة أما مع والدي الزوج أو الزوجة، فالأبناء المتزوجون ذكوراً كانوا أم إناثاً ربما يمكثون مع آبائهم وربما يعيشون مع الأخوال أو أقارب آخرين، ولكل جماعة قرابية فضلاً عن منطقة الإقامة منطقة للزراعة والرعي والصيد، ومن الواضح أن تحديد مثل هذه الجماعة يعتمد إلى حد ما على القرب المكاني والجوار من ناحية، كما يعتمد إلى حد كبير على قدرة الأفراد على تذكر الانحدارات الجينالوجية، ومما يزيد الأمر تعقيداً ما نجده من غموض في استخدامهم لمصطلحات القرابة حيث الاستخدام الواسع لكلمات الأب أو الأم أو الابن أو الأخ أو الاخت أو ابن العم أو ابن الخال... إلخ، فعلى سبيل المثال نجد أن كلمة "أوول" تطلق على جميع أبناء العمومة أو الخؤولة بالإضافة إلى الأخوة وأبناء الأب من زيجاته الأخريات فضلاً عن أخوة الزوجة وزوج الأخت، أما اصطلاح "باوو" فيطلق على الأب والعم والخال و"يوو" يطلق على كل امرأة طاعنة في السن سواء أكانت أم أو حماه ... إلخ، وهذا يعني أن لديهم عدداً محدوداً من المصطلحات يخلطون فيها بين القرابة والنسب، فعلى سبيل المثال نجد أن أخوة الزوجة الذكور وأخوة الزوجة الإناث وزوجة الخال "زوجة شقيق الأم" وأخوة الزوج الذكور، أخوه الزوج الإناث... جميعهم يصنفون كما لو كانوا أخوه "أوول" أو أخوات "إيات".

وعلى هذا يمكن القول أن هناك مجموعة من الخصائص أو السمات يمكن أن نطلقها على الجماعات الأنقسناوية تتمثل في وجود اسم مشترك يرتبط أساساً بمنطقة السكنى أو الإقامة، فضلاً عن الانتماء للجماعة القرابية أو جماعة النسب، منطقة مشتركة للصيد أو الرعي، بالإضافة إلى اشتراكهم في مجموعة من المصطلحات والمسميات كما رأينا عند الحديث عن مصطلحات القرابة أو في غيرها من المسميات، هذا عدا تشتت البناء القبلي فلا نستطيع الزعم مثلا



نمط الإقامة المزدوجة لدى إحدى الجماعات القرابية في منطقة باو

انحدار جينالوجي رقم "٢"

أن كل بدنة تشغل منطقة معينة أو أن القرابة العاصبة تشكل محور الحياة اليومية، فالنجع أو منطقة الإقامة تشتمل على أولئك الذين ينتمون للجماعة القرابية العاصبة أو جماعة النسب فضلا عن الجيران أولئك الذين منحوا حق الإقامة والمشاركة في العمليات الزراعية أو الرعي أو الصيد، ليصبح للبدنة في النهاية "وحدة جغرافية معيشية اقتصادية" إن صح هذا التعبير.

* * *

فإذا ما أردنا إلقاء الضوء على السلطة أو مصدر القوة أو أولئك الذين يتمتعون بالسيطرة والتأثير، والأدوار التي تناط بهم، وجدنا تعدداً في هذه الزعامات تستهدف تحقيق التوافق بين الأنماط السلوكية والمعايير الاجتماعية وحفظ الأمن والاستقرار فضلاً عن وظائف دينية وقانونية واقتصادية أخرى، فكما سوف نرى فلكل منطقة زعيم ديني يمارس في نفس الوقت السلطة السياسية ويسمونه "أور" بمعنى "شيخ" ويلعب دوراً رئيسياً في الطقوس الدينية كما تسند له أحياناً وظائف قانونية واقتصادية، إنه يمثل قوة حقيقية وزعامته وراثية، ويمكن القول أن مقر هذا الزعيم يعتبر بمثابة مركز للحياة الدينية حيث تقام الشعائر والطقوس خاصة تلك التي ترتبط بالإله "تال" وعبادة الأسلاف... ولا يقتصر الأمر على هذا الزعيم، فهناك فئة أخرى لها دورها القيادي يناط بها اتخاذ القرارات وتحقيق الأمن والاستقرار، أولئك الذين يمكن تسميتهم بمجموعة "السين" إن صحت هذه التسمية، ويباشر البعض منهم نوعاً من الزعامة الروحية. حيث تمتد مسئوليتهم إلى تنظيم العادات والأعياد وتحديد ميقاتها، وذبح الكرامات وإسقاط المطر ... إلخ، أما في منطقة "باو" فإن "السين" يعتبر بمثابة الزعيم الروحي، حيث يتولى "السين الأكبر" ممارسة نفوذه وسيطرته على غيره من "سين" الشياخات وإليه يرجعون في أمور عاداتهم وأعيادهم وكراماتهم كما أنهم يتولون تنفيذ تعليمات "السين الأكبر"[١]

---

(١) وهذا على النقيض مما نجده في الجماعات الكبيرة الأكثر تعقيداً ممن تتمتع ببناء سياسي، محكم وحيث الحفاظ على النظام الاجتماعي صعب للغاية ولعل هذا يذكرنا بما ذهبت إليه E. Pritcherd, M. Fartes مقالتهما الافتتاحية عن النظم السياسية الإفريقية والتي نشرت في عام ١٩٤٠ فيما يتعلق بخصائص هذه النظم التقليدية والتي تتمثل في أن كل فرد

وقد تتباين وظائف هؤلاء "السين" وتتعدد في مناطق أخرى من جبال الأنقسنا فهناك مثلاً "سين أسام أو أسيم" في منطقة "ككرْ" وهو المسئول عن الصيد أو زعيم البوق، ويعتبر بمثابة قائد جماعة الصيد والاستعداد له، لديه خبرة واسعة عن أفضل الأوقات ومن ثم يعطي إشارة الاستعداد له ليلاً والرحيل ويتولى مباشرة الطقوس المرتبطة... إلخ، وهناك "سين آكنج" ويعتبر زعيم الحرب والمحدد لأراضي المرعى والزراعة والفاصل في المنازعات والخصومات البسيطة، فإذا ما استفحل النزاع فإنه سرعان ما يستدعى "الأورك" أو كبار السن ممن يسمونهم "الجونفان" وهناك "سين آتوك" وهو قائد المرعى ويعرف بخبرته الواسعة ودرايته بالمراعى، متى يتوفر الغطاء النباتي أو المياه الجوفية في الخيران والأعشاب البرية وخصائصها "فضلاً عن معرفته للرعي ودورته ونظامه... إلخ، أنه أول من يعطي إشارة البدء للتحرك للمرعى حيث يتبعه الرعاة على الفور، وهناك "سين آسا" وهو أحد الزعماء الدينيين والمدنيين في نفس الوقت، إليه يناط الإشراف على أحد الاحتفالات الهامة مثل "سان بوينج" والتي سوف نتحدث عنها فيما بعد وقد يتولى هذا الزعيم الفصل في بعض القضايا خاصة تلك التي تعرض عليه أثناء الاحتفال، هذا فضلاً عن وجود بعض الشخصيات البارزة مثل الجايتس وهو قائد أو زعيم الطريق وإليه يناط الإشراف على السلام والأمن وإقامة الشعائر والطقوس التي تستهدف تحقيقهما، فلقد عرفت المنطقة إلى عهد قريب "جايتس" للطرق والدروب بين منطقة "سودا" و"باو" و"سيلك" وكانوا يضطلعون بأدوارهم في أعقاب الصدام والنزاع الذي ينشب بين أفراد ينتمون إلى المنطقتين مثلاً، حينئذ يتولى قائد الطريق الإشراف على شعائر السلام حيث ينتقل إلى مناطق الصراع للوساطة وتأمين الطرق والدروب إلى المراعي وأخوار المياه وقد تقام الطقوس وتنحر شاه أو نحوها فيما يعرف

: أيا كان وضعه الاجتماعي مهتم بالحفاظ على النسق السياسي، وأن هذا الاهتمام مرده إلى أن النظام السياسي يكفل الحفاظ على النظام الاجتماعي، وأنه يقوم أساساً على اتفاق الأطراف المختلفة التي تباشر عليها السيطرة والضبط، هذا فضلاً عن أن الأفراد لديهم نوع من التمثيل المباشر أو غير المباشر في إدارة الشئون السياسية انظر

D. Hunter, P. Whitten,; The Study of Cultural Anthropology, p. 81.

بشعائر السلام Psace Ceremony، ثم هناك رجل الطب والعلاج "الكجور" ويسمى باللغة المحلية "كاي"(١) وتنحصر وظيفته في علاج الأمراض والعين الشريرة ويعتمد أساساً على معرفته الواسعة بالعروق وهي أنواع من الأعشاب تعرف في كثير من مناطق السودان، ويزعم "الكاي" أنها تنبت في مناطق معينة لا يعرفها إلا أولئك الذين يمارسون هذه المهنة، وهي مناطق مجهولة لمن عداهم، ويعتقدون أنها كفيلة بعلاج الأمراض، ويحرص الكجوري المختص بالعلاج في مرحلة لاحقة على الكشف عن مواطن هذه العروق إلى أحد أبنائه أو أخوته قبل وفاته، بيد أن هناك نوع آخر من الكجور يقصدونه في حالة موت الأطفال أو الحيوان أو فشل الزراعة وضآلة إنتاجية الأرض، وعادة ما يطلب منهم الكجور أن ينحر شاه أو بقرة أمام بيت الأسلاف "سياتي تفصيل ذلك فيما بعد".

وهكذا نجد أن ثمة تعدد للزعامة عند مجموعة قبائل الأنقسنا حيث يناط بكل منهم عدد من الأدوار والوظائف تستهدف جميعها مواجهة المشكلات أو الصعاب التي تواجههم في حياتهم اليومية فيما يتعلق بالري أو الزراعة أو الرعي أو الجمامات والأخوار أو التخلص من الأمراض أو العين الشريرة أو فيما يصادفهم من مشكلات مع ذاتيات قبلية مجاورة، وهم يمثلون نوعاً من القيادة غير الرسمية المدركة لأشخاص يتمتعون بالسلطة والتأثير، لديهم قدر من الحكمة والإلمام بالعرف السائد والمهارة في الصيد، والخبرة بالطرق والدروب والقدرة على تسوية النزاع، ومن ثم فإن لديهم القدرة على اتخاذ القرارات واستخدام معرفتهم الثقافية للتأثير في سلوك الآخرين، وهم يضطلعون بمسئولياتهم تلك بهدوء وذلك لأن جماعتهم القرابية يشاركون في مجموعة من القيم تجعل من الانحراف والخروج عن التوقعات المعيارية أمراً عارضاً محدوداً للغاية هذا من ناحية ومن نحية أخرى، فإن المصادر الطبيعية المتمثلة في الأرض والمياه والغطاء النباتي متاحة وبطريقة متكافئة لجميع الأفراد الأمر الذي يحول دون صراع متطرف من أجل الاستفادة بها، ومن ثم فإن مظاهر عدم الاتفاق أو التعارض

(١) اعتمدت في دراستي الحقلية في منطقة "باو" على عدد من الأخباريين من بينهم احد الكجوريين ممن يضطلعون بمهمة علاج الأمراض وشفاء المرضى ويدعى "قوميل ونجفه".

أو الخلافات يمكن أن تجد الحلول المناسبة بواسطة الجماعة الاجتماعية أو ممثليها ممن يتولون السلطة والضبط.

* * *

ولا شك في أننا لا نستطيع أن نعرض للبناء القبلي لمجموعة قبائل الأنقسا دون الإشارة إلى نظام طبقات العمر على اعتبار أنه أحد الخواص أو الملامح الرئيسية لهذا البناء حيث يبدو كما لو كان مكوناً من فئات أو دوائر. فئة صغار السن أولئك الذين لم يتجاوزوا شعائر التكريس أو "الجيسان" وفئة المكرسين "بمورك" ثم "الجونفان" أولئك الذين أشرنا إليهم حين تحدثنا عن كبار السن من العواقل والاجاويد، ومن ثم يبدو المجتمع كما لو كان مقسماً وفقاً لاعتبارات عمرية إلى فئات أو طبقات تسودها الألفة والمودة والمشاعر المشتركة، يشتركون في قيم جمالية وأخلاقية، الأمر الذي يضعف دور الأسرة إلى حد كبير، فالأفراد منذ مرحلة الطفولة المبكرة يعدون لاجتياز هذه المرحلة بالختان[1] فلا ينبغي أن يتجاوز الفتى أو الفتاة هذه المرحلة إلا وقد تم ختانة وعادة ما يتم بالنسبة للفتاة في سن مبكرة فقد تتم في السنة الأولى من عمرها أو الثانية على الأكثر، في حين يتأخر ختان الفتى إلى نحو الخامسة، وليس هناك استثناء لهذه القاعدة، وينظر إلى عملية الختان على أنها أمر مرغوب فيه من الناحية الجمالية ولتحقيق النظافة والحيوية وهي عملية جماعية حيث يتم الاتفاق بين الجماعة القرابية أو بين هؤلاء وأولئك الذين يشاركونهم الجوار الاجتماعي، ويشرف الأخوال على الختان في العادة، أما دور الآباء والأمهات فمحدود للغاية، وعادة ما يقوم أحد الكجوريين أو المتخصصين في عمليات الختان بإجراء هذه الجراحة مستخدماً آله حادة مستعيناً بأنواع من العروق المسحوقة "الأعشاب" وعادة ما يغادر الطفل المنزل بعد يوم من هذه العملية حيث يلعب مع أقرانه وأنداده، ويظل هكذا حتى اليوم العاشر، فتزال شعور رأسه ويرتدي سروالا جديداً، ويحضر الأهل والأقارب في هذا اليوم خاصة الأعمام والأخوال، ويقدمون بعض الهدايا بهذه المناسبة كشاة أو خنزير أو

---

(١) لا تعرف قبائل البرون الختان سواء للذكور أو الإناث.

نمره، وعادة ما يمسح الطفل بالزيت. وفي مناطق أخرى من جبال الأنتسنا يقام الاحتفال بهذه المناسبة حيث تقدم المريسه ولحوم الخنازير وقد تؤدي بعض الرقصات حيث يشارك الأقارب وتقدم الهدايا، وقد يتفق بعض الأقارب على شراء عدد من الماشية أو بقرة تقدم على سبيل الهدية للطفل.

فإذا ما اشتد عود الصبي وبلغ مرحلة من النضج الجسمي "نحو الخامسة عشرة أو السادسة عشرة" يجتاز التكريس الرسمي، ويعتبر من أهم المراحل التي يجتازها الطفل في حياته، وقبل ذلك يعتبر في عداد الأطفال أو الصبية، وتتم هذه العملية على مستوى الحلة أو المنطقة وقد يتم على مستوى فردي كما هو الحال في "باو" وعاده ما يتم في مرحلة لاحقه للختان، أو نادراً ما يتجاوز الصبي العاشرة دون ختان، ولاشك أن هناك فاصل زمني واضح بين عملية الختان والتكريس وهذا على النقيض مما نجده مثلا لدى بعض قبائل البانتو Bantu في غرب كينيا[1] وغالبا ما يبدأ تدريب الصبية بعد الختان في مرحلة لاحقة على بعض المهارات الخاصة بالدفاع كاستخدام الهراوات أو الضرب بالعصى أو استخدام الرمح وغير ذلك من المهارات الدفاعية فضلاً عن المهارات، الخاصة بالصيد، فإذا جاء سن التكريس، ويستدلون عليه من التغيرات الفيزيقية التي تطرأ على جسم الفتى[2] — فإن الأب، والخال يقرران أن تكريسه ويستدعيان أخوانه وأصدقائه ممن ينتمون إلى طبقة عمرية سابقة أي ممن كرسوا من قبل، ويتم الاتفاق على الدور الذي سوف يقومون به في عملية التكريس هذه، حيث يناط بهم ضربه بالسياط دون هواده وسرعان ما يحاول الفتى الهروب وهم يركضون وراءه حتى يرد مياه أحد الخيران، فيقذفون به في الماء للاستحمام، ثم يقدم له ثوب

---

(١) إذ نجد لدى قبيلة Tiriki احد فروع البانتو Bantu في غرب كينيا مثلا أن عملية التكريس امتداد لعملية الختان وليس ثمة فواصل زمنية، كما يقترن التكريس لديهم بالعزلة لمدة قد تصل إلى نحو ستة أشهر حيث يلقنوا التعليمات التي تدور حول التعامل وتقاليد الحرب، ومن ثم يمنحون الأخوة القبلية أو الانتماء القبلي.

Gibbs, James, Peoples of Africa, Holt Rinehardt, Winston, Inc., N.Y., 1965, pp. 66-69

(٢) يقدر عمر المرأة بالتغييرات التي تطرأ على الجسم وخاصة نمو الثدي أو ضموره، وكما هو معروف أن النساء في هذا المجتمع لا يرتدين أي نوع من الثياب بالنسبة للجزء الأعلى.

جديد لارتدائه، بعدها يعودون إلى بيت الفتى حيث يتمسحون جميعا بالزيت وفي مقدمتهم الشاب المكرس للتخفيف من أثار الضرب المبرح بالسياط، ويعتبر هذا بمثابة يوم للتأديب "تينك" واختبار لقدرته على الصبر والجلد على حد زعمهم، ويقدم لهم الطعام المكون من "الكسره" دون المريسة، هنا يقوم رفقاء العمر ممن ينتمون إلى طبقة عمرية أكبر بتلقينه بعض المبادئ والآداب السلوكية والتي تتمثل اساساً في عدم النظر إلى النساء أو معاكسة الفتيات وطاعة الكبار وألا يتحدث مع الآخرين طوال فترة التكريس والتي تستمر في منطقة "باو" ثلاثة أيام وقد تصل في مناطق أخرى إلى نحو ثلاثة أشهر أو يزيد وفي مثل هذه المناطق يخرج الشبان المكرسين كجماعة إلى المناطق الجبلية لممارسة بعض العمليات الزراعية والتدريب على العنف والقتال، ولا يسمح لهم بالاختلاط حين عودتهم إلى القرية أو يعزلون على الفور ويمنعون من الكلام إلى الآخرين حتى ينتهي تكريسهم كما نجد عند سكان منطقة "سودا". ومع انتهاء التكريس يقام لهم احتفال خاص تشرب فيه المريسة وترقص الفتية والفتيات ثم لا يلبث أن يدلك مرة ثانية، هنا تقدم الفتيات للشاب المكرس "السكسك" نوع من العقود المصنوعة من الخرز إذ تقلده الفتيات هذه العقود كنوع من التحية واعترافاً برجولته فلقد أصبح في عداد الرجال يحق له الزواج واختيار الفتاة التي يريدها، هنا يفتح الباب ويخرج الانداد المشاركين في شعائر التكريس واحداً تلو الآخر ثم لا يلبث الحشد في النهاية أن يبدأ من جديد في مطاردة الشاب المكرس، وقد تشارك النسوة المتزوجات في عمليات المطاردة هذه وقد يعدن من أطراف القرية في حين تستمر المطاردة حتى يقذف به ثانية في المياه حيث يستحم بعدها يقوم الأصدقاء بتلقينه التعاليم والمبادئ وآداب السلوك التي يقضي بها العرف القبلي والتي تتمثل في ضرورة البحث عن زوجة[١] والطاعة واحترام كبار السن وعدم مشاركة الأطفال اللعب أو ممارسة أعمال النساء... إلخ، وألا يفارق أولئك الذين ينتمون إلى طبقته العمرية.... ثم يقام احتفال بهذه المناسبة وترقص النسوة وتقدم المريسة. ثم لا يلبث أن يستمر الفتى في التدريب على المصارعة والمطاعنة

(١) هذا على النقيض مما نجده لدى قبائل البانتو Tiriki حيث يقضي العرف أن لا يسكر الشاب المكرس في الزواج لعدة سنوات قادمة.

والمقارعة بالعصى والحراب وغالباً ما يأتي في التدريب من مجرد رؤيتهم للآخرين وممارستهم تدريجياً لمثل هذه الخبرات.

وفي مرحلة لاحقة تستأنف عملية التكريس حيث يتم أحداث ندبات وجروح أو علامات على أجزاء متباينة من الجسم (بعد التكريس بالنسبة للفتى وبعد البلوغ بالنسبة للفتاة) إذ يقضي العرف القبلي بإحداث هذه العلامات في مناطق الوجه وعلى الأذرع والظهر والبطن بالنسبة للجنسين وثمة حرية في اختيار الرسوم التي تختلف من حيث دلالتها فهي مظهر من مظاهر القوة والقدرة على الاحتمال عند الذكور... على الرغم من تشابه الجنسين في رسوم الوجه والتي تأخذ في العادة شكل الحرف E وT أو أشكال أخرى كخطوط طويلة وقصيرة... وقد تكون على هيئة تلال أو جبال خاصة رسوم البطن والظهر عند النساء، وقد تأخذ أشكال الحيوانات البرية السائدة كالأسد والذئب والفهد بالنسبة للذكور... ويجب على الفتى أن يتحمل الألم في صمت دون إظهار ذلك لأن هذا يسبب المتعة لذويه أو جماعته القرابية.

* * *

سبق أن أشرنا أن نظام طبقات العمر يضعف إلى حد ما من العلاقات الأسرية، بل يمكن القول أنه منذ مرور الشبان بشعائر التكريس يكون ارتباط الفتى بأصدقائه وطبقته العمرية أكثر وضوحاً من أي وقت مضى إلا أن هذا لا يمنعنا من القول أن ثمة نظام أسرى يقوم أساساً على الزواج من خارج الجماعة القرابية من ناحية وعلى تعدد الزوجات من ناحية أخرى وأياً كانت طبيعة وخصائص هذا البناء الأسري فإن له وظائف أساسية يؤديها ويترتب عليها روابط اجتماعية قائمة على مجموعة من الحقوق والالتزامات... إلخ، ولاشك أن معالجة هذا البناء الأسري يمكن أن يلقي الضوء على خصائصه وما يحويه من روابط وعلاقات وحقوق والتزامات وهذا يقتضي منا أن نعرض لمجموعة المعايير والعادات وأنماط السلوك التي من خلالها يقوم هذا البناء، ولاشك أن معالجة موضوع الزواج... مراحله وإجراءاته وتعدد الزوجات، والتكيف بين الزوجين والانفصال... إلخ يمكن أن يفيد إلى حد كبير.

إن ثمة حرية مطلقة في اختيار الشريك إذ نجد أن كل من الفتى والفتاة لديها فرصاً أو مناسبات للالتقاء والتعارف سواء في المراعي أو عند موارد المياه كالأخوار "وايلك" أو مياه الخزان، وفي أثناء المشاركة في الرقص في احتفالات الأعياد أو الزفاف أو الختان أو التكريس بل وفي "بيت البنات" "وي يالج".(١)

ويمكن القول أنه منه المشاع والمقبول اجتماعياً أن يتعقب الفتية الفتيات ويتحدثون إليهن دون حرج أو تردد حتى في مسكن ابيها يمكن للفتى أن ينتحي بها جانباً يتحدث إليها ويصارحها الغزل(٢) أي أن اختلاط الجنسين أمر متاح في سهولة ويسر منذ مرحلة الطفولة فليس هناك قيود على الإطلاق فهناك دوماً العديد من المناسبات التي تتيح الفرص لالتقاء الجنسين. ومن ثم فإن اختيار العروس(٣) أمر ميسور وعادة ما تتم الخطوبة في سن مبكرة في العاشرة أو مادونها بالنسبة للفتاة، ولا يتجاوز الرابعة عشرة في معظم الأحيان وما بين

---

(١) "وي يالج" وتعني بالعربية بيت البنات وهو مكان متعارف عليه لدى قبائل الأنقسنا والأدك والبرون... إلخ حيث يمارس الطرفان نوعاً من الغزل والمداعبة والتي قد تستمر إلى فترة متأخرة من الليل، وليس ثمة اعتراض من قبل الآباء أو الأمهات على تردد بناتهن على هذا البيت، وعادة ما تقيم في هذا البيت امرأة عجوز، وقد تثار بعض المشكلات نتيجة التكالب او الصراع على فتاة بعينها... هنا قد تسحب الفتاة التي سببت هذا النزاع على الفور أو نتيجة لحضور عدد من الفتية من "الحلال المجاورة" أولئك الذين ينتمون إلى قبيلة أخرى... هنا تأتي الفرصة للمصارعة والمنافسة وهي ظاهرة معروفة في مناطق جبال الأنقسنا، وقد يثار الخلاف بسبب الدخول في علاقات ودية مع فتاة قد خطبت بالفعل، الجدير بالذكر أنه لا يسمح للفتيات صغيرات السن بالتردد عليه وكذلك المطلقة أو الأرملة والزوجة فليس لها الحق في التردد على هذه الأماكن وليس هناك استهجان لاي نوع من سلوك المداعبة أو الغزل إلا إذا رفضت الفتاة سلوك الشاب أو استنجدت بالآخرين.

(٢) ولا يختلف هذا في كثير عما نجده لدى مجموعة قبائل الدنكا السودانية. انظر فاروق إسماعيل – الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٠، ص٢٠٤).

(٣) وغالباً ما يتم الاختيار من خارج النطاق الأسري ويحرصون على الابتعاد عن ابنة العم أو الخال على اعتبار أنهما بمثابة الأخوات بالنسبة للفتى، ويؤثرون الزواج من خارج النطاق العائلي وفق خصائص وسمات معينة، كأن تكون جميلة حسن المعشر تنتمي إلى أسرة طيبة أما صفات الزوج فتنحصر في قوته الجسمية فضلاً عن سمعته الطيبة ونشاطه الموفور خاصة فيما يتعلق بالعمليات الزراعية والرعوية وممارسة الأعمال الشاقة وأن يبدي استعداداً ملحوظاً للتعاون والمساعدة في عمليات "النفير" ومن ثم يحتل مكانته الاجتماعية.

السادسة عشرة والثامنة عشرة بالنسبة للفتى، والذي يبدأ منذ انتهاء تكريسه واتخاذ قرار الزواج، بالتردد على بيت أمها. مرتدياً سرواله والذي يتمثل في قطعة من القماش في وسطه، يحمل فوق كتفه حربة أو عصا مقترباً في حذر واحتراس من مسكن الفتاة منتظراً بعض الوقت ثم ينصرف إلى حال سبيله دون أن يتكلم مع أي شخص على الإطلاق، وتتكرر هذه العملية عدة مرات، فيدرك أهل الفتاة ما يرمي إليه، وعادة ما يحرص الفتى على أن يحضر معه بعض التمباك أو البن ويتركه أمام قطية أهل الفتاة على أي شيء يصادف وجوده، فإذا ما أخذوه فإن هذا دلالة على القبول أو الموافقة, هنا يتحتم على الفتى الراغب في الزواج أن يرسل ذويه للمشاورة والاتفاق، فإذا ما وافق أهل العروس فإنهم يقدمون له إناء من القرع المليء بالماء ويدعونه للبقاء بعض الوقت وإذا رفضوه لسبب أو لآخر فلا يقدم له شيء على الإطلاق فإذا ما تمت الموافقة من قبل أهل العروس فإن والد العريس لا يلبث أن يفاتح أهلها في أمر زواج ابنه، حينئذ يعلن عن الزواج، ومنذ ذلك الحين فإن العريس يقوم بخدمة والد العروس "يام" والخال والعم أو الخالة ... على سبيل المهر وتتمثل خدماته في العمليات الزراعية على اختلافها فضلاً عن المشاركة في عمليات الرعي وبناء المساكن، ويسود الاعتقاد أن خدمة الزوج ومدى جديته في الجهد المبذول لذويها مؤشر هام على مدى رجولته والاعتماد عليه، ومنذ البداية فإنه يحرص على تقديم "العيش" نوع من الذرة يسمى باللهجة المحلية "جريورك" وكميات من السمسم سنوياً إلى أهل زوجته[1] وعادة ما يقدم إلى والدها وعماتها وأعمامها وأخوالها حيث يخص العم والعمة والخال بنصيب محدود ثم يقوم كل منهم بالتوزيع على أخوته بالتبعية. والجدير بالذكر أن العريس قد يستعين بأخوانه وأصدقائه من طبقته العمرية وأقاربه من أبناء عمومته "أول" في هذه العمليات وكذلك في بناء مساكن أهل الزوجة سواء تلك التي تخص والدها أو أقاربها، بيد أن ثمة

---

(١) حدثني تشومبا (أحد الإخباريين) بانه قدم لزوجته (ليتونا) ثلاث بقرات فضلا عن كميات من العيش والسمسم تقدر بنحو ٧ جوالات سنوياً بالإضافة إلى المشاركة الفعلية في العمليات الزراعية.

إلزام أخلاقي بأن يقدم هذه المساعدة لأولئك الذين ساعدوه في المستقبل حين يطلب منه ذلك وتكون تلك الخدمات وما يقدم من هدايا عينية فضلاً عما يعد بتقديمه بمثابة تعويض عن الفتاة التي اختارها، بالتالي يمكن القول أن هناك مجموعة من الالتزامات والامتيازات بين عدد من الأشخاص يرتبطون معاً بروابط القرابة والنسب أو الانتماء إلى طبقة عمرية معينة.

فإذا ما كبرت الفتاة قدم لها بقية المهر ويتمثل بالإضافة إلى الجهد والخدمة في عدد من الخنازير "كدروك" والأغنام والأبقار أو الثيران كل وفق استطاعته، وكلما بذل الشاب المقبل على الزواج جهداً موفوراً (لثلاث أو أربع أو خمس سنوات) كلما ازداد اقتناع أسرة الفتاة بمدى صلاحيته[1]. والجدير بالذكر أن أهل العروس يفضلون في كثير من الأحيان أن ترتبط ابنتهم بشاب له أخوه من الذكور وذلك خشية وفاة العريس المرتقب بعد تقديم الجهد أو الخدمة لسنوات ومن ثم فإن أخ العريس يحل محله على الفور إلا إذا اعترضت الفتاة ورفضته، وبصفة عامة يمكن القول أنه ليس هناك فتاة مضطرة للزواج إلا عن قناعة تامة وموافقة صريحة ولا أدل على ذلك ما سمعته بنفسي في أواخر مايو ١٩٧٩ حين ذهب أصدقاء العروس إلى بيت أمها سائلين إياها قبل زواجها الفعلي بأيام قليلة "كور توازي" أي هل لديك تعليق أو اعتراض على زواجك؟ وعادة ما ترد الفتاة بأن لا تعليق لها، وهذا يعني الموافقة النهائية على إتمام الزفاف، وقد ترفض الفتاة أحياناً ذلك الذي قدم الجهد والخدمة لسنوات طوال فضلاً عن الأغنام والأبقار والكدروك وما إليها، وعادة ما تفصح عن أسباب رفضها، في هذه الحالة يطلب العريس بأن يرد عليه ماله وأن يعوض عما بذل من جهد أو ما قدمه من أبقار بل يعوض عما قدمه من حبوب بأبقار أو أغنام كما يقضي العرف السائد، وتشير الكثير من الوقائع إلى أنه يعوض على الفور، والجدير بالذكر أن تحديد المهر والإنفاق عليه غالباً ما يتم بنفس الطريقة

---

(١) هناك حالات كثيرة يرفض فيها أهل العروس إتمام الزواج وقد يردون عليه ماله ويعوضونه عما قدم من جهد لسنوات طويلة، وسوف نعرض لها عند معالجة نسق الضبط الاجتماعي.

والكمية التي سبق أن قدمت لأم الفتاة، ولا تفريط في هذا، وعادة ما تحصر الأشياء التي قدمت لأمها بعدد من الحصى المتباينة الأحجام، فتلك تشير إلى عدد من الأبقار وهذه إلى عدد من الشياه وأخرى إلى عدد من السمسم وهكذا ...

فإذا ما تم اختيار الشريك وتم الاتفاق ودفع المهر وحدد يوم الزفاف وغالباً ما يكون في الخريف تحتجز العروس نحو شهراً أو يزيد في بيت أبيها ولا تغادر القطية أو الـ "وي" إلا للضرورة، وفي هذه الفترة يتم تدريبها على الرقص "دينك" مع إعطائها قسط وافر من الراحة فضلاً عن الاهتمام بتغذيتها وتقديم المريسة "سا" إليها ودهانها بالزيت من حين لآخر حتى تكون في أفضل حالاتها من الناحية الصحية والجمالية، وفي تلك الفترة يقوم العريس بتقديم بعض الهدايا كالدمورية وعدد من الحراب أو الكلبيته "كوليه" والتي تستخدم في الصيد وعدد من الأغنام أو كمية من التمباك[1]. هنا يجتمع الأقارب ويتشاورون في تقسيم الهدايا فيما بينهم، وبعد انتهاء فترة حجز الفتاة يحضر الزوج ثوراً يقدم إلى الخال "توي" ويحدد موعد الزفاف وغالباً ما يتم مع بداية سقوط الأمطار، فإذا تصادف وجودك في منطقة "باو" في شهر مايو مثلاً، لا تلبث أن تسمع ليل نهار الأصوات والصيحات ودقات الطبول المنبعثة من هذا العرس أو ذاك، وفي مثل هذه المناسبة يستعد الطرفان للاحتفال بالزيجة الجديدة حيث يحتشد الأقارب والأصدقاء والجيران ليساهموا قد استطاعتهم بشراب المريسة والجداد "نوع من الدجاج" والذرة والسمسم والكسرة وما إليها[2] ويستعد الطرفان للاحتفال بإزالة شعر الرأس تماماً للعروسين إشارة إلى الانتقال من حياة إلى حياة، وهذا تقليد متوارث لدى مجموعة قبائل الأنقسنا، وكرمز للارتباط، ففي بعض مناطق "باو" يجلس كلا من الزوج والزوجة على "بروش" واحد حيث يقوم كل منهما بإزالة شعر الآخر وفي مناطق أخرى يقوم أحد الأفراد "الجالك"[3] بهذه

---

(١) نبات يزرع ثم يحصد ثم يدق ثم يجفف ثم يشكل ويستخدم كنوع من المكيفات حيث يوضع في الفم لفترة ليمتص ما به ثم يقذف به بعد الامتصاص.

(٢) "الكسرة" الأكلة الشعبية السودانية.

(٣) مجموعة من الأفراد الذي يتولون الإشراف على حفل الزواج، ويؤدون الرقصة الشهيرة لديهم والتي تعرف برقصة الجالك، وقد يقومون في بعض مناطق جبال الأنقسنا بحلاقه #

المهمة، وتبدو العروس في أبهى زينتها حيث تضع على رأسها الحليقة "ما يشبه الأكليل، وتدهن بنوع من الزيوت من مفرقة الرأس إلى أحمص القدم وتحلى بالسكسك "المزك" حبات من الخرز ذات الألوان الزاهية والمتباينة ويوضع عادة على الرأس والصدر العاري تماماً حتى الوسط، وقد ترتدي شأنها في ذلك شأن بقية الفتيات قرطاً "تي ويلك" في أذنيها وتثبت القرباب في وسطها ليتدلى إلى أسفل الساقين.

وفي هذه المناسبة يتعاون الأخوان والأعمام على أحضار بعض الأعشاب الطويلة الناعمة الملمس إلى مكان الاحتفال حيث يجلس الحاضرون كما يحضرون عدداً من الخنازير والشياه وكمية من "العيش" ويعرض الخنزير على العروس والتي تقوم بدورها بطعنة بحربة تقدم إليها، ويعتقدون أن ثمة علاقة بين سيولة الدم وإمكانية الإنجاب فالخنزير بمثابة "كرامة" تقدم إلى الآله "تل" حتى يمن عليها بالإنجاب هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لاختبار قوتها ومدى قدرتها على مساعدة الزوج خدمته، والجدير بالذكر أن الهدايا التي تقدم من قبل الأخوال والأعمام إنما هي دلالة على رضاهم وموافقتهم على الزواج، في هذا الوقت تنحر خنازير أخرى خاصة تلك التي قدمها العريس ويطلب من العروس أن تمشي على أجسام الخنازير التي تنزف دماً، ثم يقوم أحد أفراد الجالك بإخراج "بخسه" مليئة بالزيوت ويمسح بها على صدر العروس والفتيات اللاتي معها في سبيل "البركة" وهذا إيذاناً لها بالخروج والمشاركة في رقصتهم الشهيرة، هنا فإن العروس لا تلبث أن تقترب من أحد أفراد الجالك وتنهال عليه بالسياط وتختفي في أحد "القطاجي" وفي هذه اللحظات يقدم ذووها هدية "عبج" أي ذكر الماعز و"كدروك" أي خنزير وبعض زيوت السمسم...إلخ، ولا نستطيع أن نعرض لاحتفالات الزواج والذي يستمر قرابة يومين دون الإشارة إلى رقصة "الجالك" تحت إشراف زعيمهم "جاكاي" أولئك الذين يناط بهم أداء الرقصة ولهم دراية بالزمبارة والربابة (انظر الصور أرقام ٨، ٩، ١٠)، يجيدون الغناء فإذا

الرأس لكلا العروسين على يومين متتاليين بحيث تحلق نصف الرأس في اليوم الأول والنصف الثاني في اليوم التالي.

ما تناهي إلى مسامعهم أن عروساً لايلبث أن يقوم، أخبر زعيمهم باقي الأفراد ليحضروا وقد ارتدوا ملابسهم التقليدية وهي تتكون من فراء الماعز لتغطية نصف الجسم الأسفل كما يتحلون بالسكسك وقد وضع سكيناً في ذراعه اليمنى، مثبتاً في حلقه، مزيناً جبهته "بتري" وهي أشبه بالهلال المصنوعة من الحديد، ويحظى الجالك بالاحترام والتقدير من قبل الموجودين، ويكرمون في وفادتهم حيث يقدم لهم على الفور "بخسة" ضخمة مليئة بالمريسة تكفيهم من غروب الشمس حتى صباح اليوم التالي، كما يقدم لهم ثوراً ضخماً ليقتسموه فيما بينهم فضلاً عن عدد من الأغنام والكدروك يشارك فيها أهل العروس أيضاً، وتبدأ رقصة الجالك بان يقف الرجال على شكل نصف دائرة تحاط بهم مجموعة من النساء ليصطف في صفوف متتالية وهن عاريات الصدور حيث يتحلين بالسكسك كما يضعنه أيضاً على رؤوسهم وقد شمل الرأس أو كاد، وقد ارتدين القرباب وثبتنه في الوسط، كما تحملن عصى "موجريد" وتختلف أشكالها فتلك تنتهي برأس أسد "أولين" أو خنزير "كدروك" أو ذنب "إيل".

وتبدأ الرقصة بعد إشارة البداية التي يصدرها قائد اللعبة "بادي جالك" حيث يتقدم الرجال إلى الأمام في حين تتراجع النسوه إلى الخلف ضاربات الأرض بأقدامهن ضرباً منتظماً ومتناسقاً مع الآلات التي تعزف، ثم تتغير الحركة في الاتجاه الآخر حيث يبدأ الرجال في التراجع إلى الخلف والنساء في التقدم إلى الأمام وتتكرر هذه الحركة دائرياً على أنغام آلاتهم الموسيقية المميزة وتستمر رقصة الجالك هذه حتى يتناولون طعامهم وشرابهم "المرايسة" لتأمر النسوة العروس بعد ذلك بالخروج من منزل أهل الزوج، ثم يصيحون فيها لتنطلق هاربة مهرولة ويستمرون في الصياح خلفها مطاردين إياها حتى تصل إلى منزل أبيها (انظر صورة رقم ١٠)، هنا وبعد فترة من الوقت يذهب "الجالك" إلى بيت العروس حيث يقدم لهم المزيد من الطعام والشراب وليبدأوا رقصة "الجالك" من جديد مستخدمين آلاتهم الخاصة حتى الصباح وقد تمتد الرقصة إلى غروب شمس اليوم التالي، وبعد الغروب بقليل يحضر الزوج ليحيط به اقرانه من طبقته العمرية فإذا ما انصرفوا أحضرت النسوة العروس إلى قطية الزوج

حيث ينفردا[1]، فإذا ما جاء الصباح يفر الزوج إلى بيت أبيه ويحرص ألا يراه أحد، ثم لا يلبث أن يعود في المساء ليقضي ليلته، ويتكرر هذا عدة ليال متتالية إلى أن ترصد أحد النسوة من العجائز حركته وتعترض طريقه آمره أياه ألا يخرج على هذا النحو بعد اليوم ليباشر حياته المعتادة "الحماة هي التي تكلف ابنتها الكبيرة أو أي أمرأة أخرى لاعتراضه وإخباره بالا يخرج ثانية"، والجدير بالذكر أن إقامة العروسين منذ البداية إنما تكون بالقرب من حماة "يوه" وإن كانت هناك حرية في اختيار مكان الإقامة، ويصل الزوج في العادة إلى كوخه "وي" من خلال فتحه صغيرة في سياج حماه، وبعد فترة لايلبث والد الزوجة أن يغلق هذه الفتحة ليدخل من المدخل العادي، إلا أن "علاقة التحاشي" بين الزوج وحماته لا تزال قائمة، وفي الحقيقة أني لا أجد فارقاً واضحاً أو اختلافاً في هذه العلاقة عن تلك التي نجدها لدى مجموعة قبائل الدنكا[2] إذ تشير المادة الأنثوجرافية إلى وجود التحاشي بين زوج الأبنة وحماته هذه بمجرد الاتفاق على الزواج إذا يحاول كل منهما أن يظل بمنأى عن الآخر، يترك لها الطريق إن قابلها، تشيح بوجهها عنه إذا صادفته، لا تتناول معه طعام أو شراب... إلخ، ومما يذكر أن ثمة علاقة مماثلة بين الزوج وخالة العروس أو عمتها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العروس نفسها تتحاشى والد الزوج وأخوته في البداية إلا أنها تحرص مهما امتد بها العمر على ألا تأكل مع حماها... "حدثني أحد الإخباريين بأن زوجة ابنه لم تتناول اللحم أمامه منذ خمسة عشر عاماً بل أنها لم نتناول أمامه اي نوع من الطعام على الإطلاق، هكذا يقضي العرف الأنقساوي" بيد أن هناك تغييرات لا تلبث أن تطرأ على علاقة الزوج بالنسبة للحماه بمجرد ولادة الطفل الأول، وكلما قدم العهد وتقدمت السن كلما توطدت العلاقة بين الزوج وحماته وأصبحت ودية إلى حد كبير حيث يمكن أن يقابلها ويجلس معها ويتحدث إليها ... إلخ.

وعاده ما يقيم الزوجان في قطية خاصة بهما في سياج والد الزوجة كما

---

(١) انظر صورة رقم ١٢، ١٣.

(٢) انظر المرجع السابق-ص٢١٢، ٢١٣.

أسلفنا، ولا يسمح للزوج في العادة بالانتقال إلى حيث يعيش والديه أو إلى حيث يريد إلا إذا استوفى ما عليه من مهر، وعادة ما تقوم العروس بخدمة زوجها ويعيشان في وفاق في ظل مجموعة من الحقوق والالتزامات المتبادلة، إذ تقوم المرأة بجميع الخدمات خاصة نقل المياه إلى المسكن، وقد تجمع الأعشاب وتبيعها وتطحن الغلال، وتعد القهوة والمريسة كما تشارك في بعض العمليات الزراعية .... فإذا ما اختلفت مع زوجها او أهانها فإنها تلجأ إلى حماتها "يو" والتي لاتناديها باسمها مطلقاً موضحة لها أن ابنها قد أساء إليها، والتي تقوم بدورها بإقناع ابنها بأن يحسن معاملتها وعادة ما يمتثل لرغبة أمه. وكما هو الحال في المجتمعات التقليدية فإن مركز المرأة يتدعم بعد الحمل إذ أن عقم الزوجة "جور" قد يضعف العلاقة أو على الأقل يكون مدعاة للتفكير في الزواج بأخرى قادرة على الإنجاب.

ولقد أوضحت الملاحظة الأنثوجرافية أن العلاقة الزواجية ضعيفة وواهية إلى كبير كما هو الحال لدى قبائل التيف TIV النيجيرية، وعلى نقيض ما نجده لدى قبائل الدنكا Dinka السودانية، فهجرة الزوجة لزوجها أمر مألوف في هذه المنطقة إلى حد بعيد، ولا يحول وجود الأطفال "ينألق" دون ذلك، فانفصام عرى الحياة الزوجية سهل ميسور على الرغم من محاولة كبار السن "الجكفان" الحيلولة دون ذلك في بداية الأمر وإصلاح ذات البين، ويكفي للتدليل على ذلك من أنني استمعت إلى واقعتين تركت فيها الزوجة بيت الزوجية وأطفالها رافضة الاستمرار في حياتها، بل إن إحدى هاتين الحالتين هربت فيها الزوجة مع رجل آخر، ويؤكد الإخباريون informants ان سرقة الزوجات "جاي أوط" أمر شائع في منطقة جبال الأنقسنا وأن الأبناء لايدعمون الحياة الزوجية، وأن الزوجة بدورها لاتكترث كثيراً بحضانة أبنائها أو معيشتهم في جوارها، إذ يقضي العرف في حالة الانفصال دون الإنجاب أن يسترد الزوج ماله وتعويضاً عن الدمة كآم آي انج" التي قدمها لأهلها. أما في حالة الإنجاب فإنه يسترد أبناءه ولا يسترد الزوج شيئاً مما دفعه على سبيل المهر، أما في حالة عدم المطالبة بأبنائه فإن أسرة الزوجة ملزمة بتقديم التعويض المناسب، فإذا كان الزوج راغباً في الانفصال دون الزوجة هنا يقضي العرف القبلي بعدم رد أي شيء له وللزوجة

حق الاحتفاظ بالأبناء، كما يقضي العرف أيضاً في حالة المطالبة بالأبناء بأن يأخذ أولئك الذين جاوزوا مرحلة الطفولة المبكرة، أما صغار السن فيتركون مع أمهم إلى حين يستطيعون الحديث والاعتماد على أنفسهم نسبياً.

وفي الحقيقة أن عقم الزوجة "جور" في حد ذاته ليس مدعاة للانفصال إلا أنه يؤدي إليه كما سبق الإشارة، إذ يفكر الزوج في الارتباط بأخرى قد تنجب، فإذا كرهت الزوجة الأولى ذلك كان مدعاة للطلاق أو الانفصال وبصفة عامة فإن تعدد الزوجات أمر معروف لدى مجموعة قبائل الأنقسنا، وعادة ما يتفق الزوج مع زوجته الأولى على الارتباط بأخرى والتي قد توافق بدورها وتقوم بالإعداد للزيجة الجديدة إلى حد يثير الدهشة، وقد تتعدد الزوجات إما لعدم الإنجاب أو في حالتي الوفاة أو المرض للزوجة الأولى أو لمجرد الإعجاب الشخصي أو الرغبة في الارتباط بأخرى، ويتوقف تكيف الزوجات معاً على قدرة الزوج في معاملتهن حيث ينفرد كل بمسكن أو أكثر وقد تستقل في طعامها وشرابها ومعيشتها، وينفرد الزوج بمسكن خاص في إطار هذه الوحدة المعيشية. وقد تكون هناك محاولات من قبل الزوجين في حالة تأخر الإنجاب، حيث تذهب الزوجة إلى "الكجور" انظر صورة رقم ١٤ والذي قد يصف لها بدوره بعض أنواع العروق "سامك"[١] وعادة ما يحرصون على دفع المرأة الحامل والتي على وشك الولادة إلى أحد الكجوريين للحصول على تعويذة، وقد تقدم له على سبيل الهدية شاه أو خنزير حيث ينحر ويقسم مناصفة "بين الكجور" والمرأة الحامل... فإذا ما وضعت المرأة مولودها فإنهم يضعون المشيمة "قد" في بخسه "إناء من القرع" مفتوحة الفوهة وتضاف إليها كمية من الرماد وتثبت البخسة في شبكة تربط في حبل "افو" مصنوعة من ألياف شجرة "التبلدي" وتعلق في شجرة الجميز "الجاي" وتعرف هذه العملية في اللهجة المحلية بـ "الوبك" وفي اليوم السابع من ولادة الطفل يزال شعر رأسه، إذ يعتقدون أن إزالة الشعر في هذه الفترة كفيل بأن يجعل شعر الطفل قوياً أو أكثر لمعاناً، فإذا ما بلغ الطفل

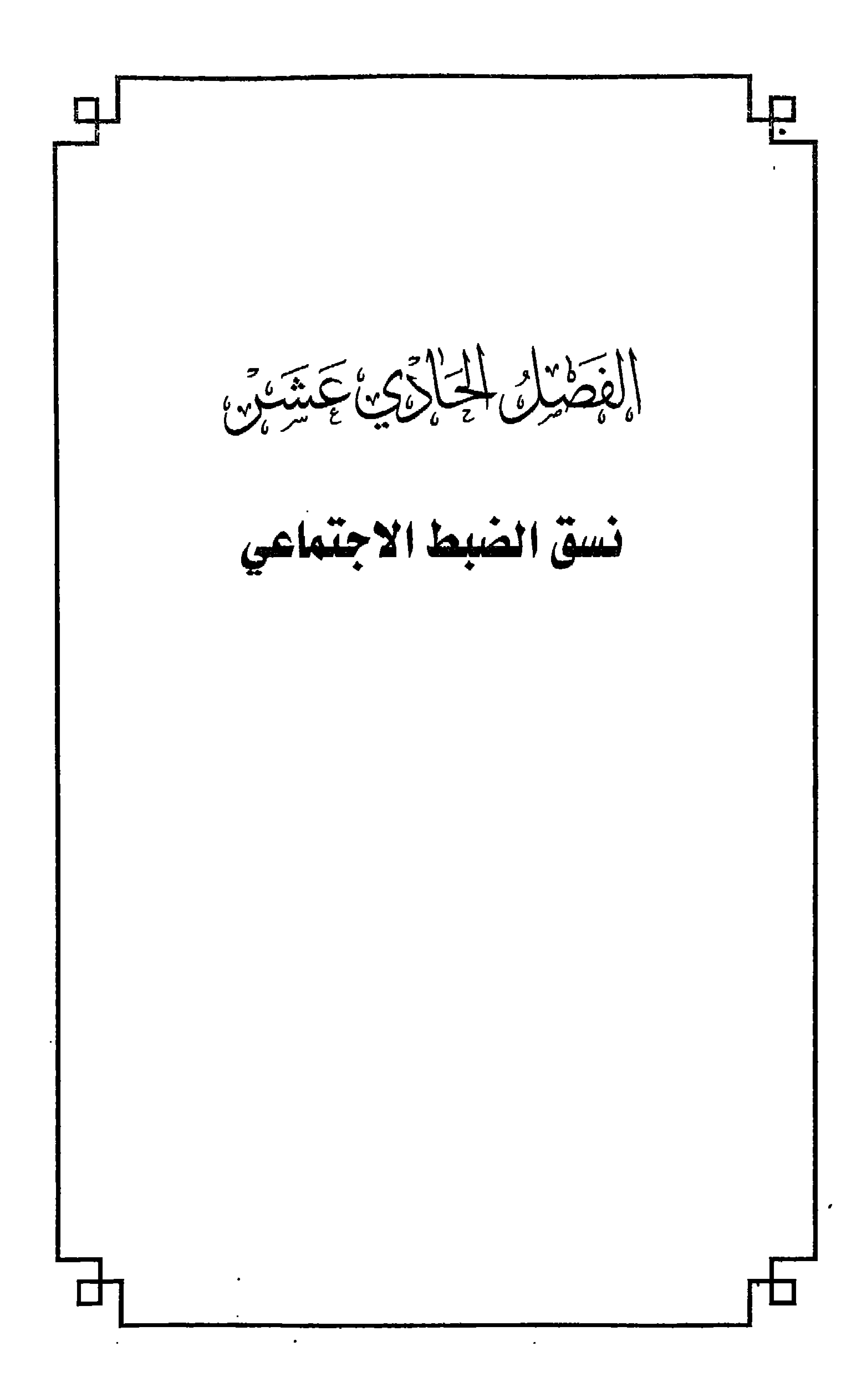
---

(١) حيث يقوم الكجور بوضع بعض الماء الدافئ في قرعة "باي" ثم تجلس المرأة العاقر على مقعد صغير مجدول من الحبال ويقف خلفها، واضعاً يده في الماء لبرهة ثم يمسح بها بطن المرأة ممسكاً ببعض أجزاء منه، وحيث يصف لها الدواء "بعض أنواع الأعشاب".

أربعين يوماً يحتفل بولادته حيث يجتمع العجائز من النساء وتنحر كالدروك ويحتفل به ثم ينصرف كل إلى حال سبيله، لتباشر المرأة حياتها المعتادة، وفي حالة ولادة التوأم (Wike) تستدعي العجائز على الفور وتمارس بعض الطقوس التي تقوم أساساً على رقصة الجالك وتنحر الذبائح كالخنازير والشياه والماعز والدجاج وما إليها ويشترط أن يقدم والد الطفل هذه الذبائح ثنائية العدد وإلا مات الطفل، ويعتقد أنه في حالة عدم تقديم هذه القرابين فإن الأم قد تمرض أو تموت على الفور.

والجدير بالذكر أن معظم سكان منطقة باو يفضلون الإناث عن الذكور ويبررون ذلك بتفسيرات مؤداها أن الفتاة هي التي تجلب الرجل لأسرتها والذي يساعد أبيها وأخوتها وأقاربها في العمليات الزراعية والرعوية لسنوات عديدة فضلاً عما يقدمه من مهر ومن ثم يسترد الأب ما سبق أن قدم من جهد ومال عند ارتباطه بأمها، وهذا على النقيض من الفتى والذي يعتمد إلى حد ما على ما لدى والده وجماعته القرابية، بالإضافة إلى أن جهده لا يلبث أن يقدم للأخرين بمجرد تفكيره في الزواج.

وتسمية الأطفال مستمدة من الأسلاف والأجداد والأقارب الأحياء أو الأموات كأن يسمى طفل باسم أحد الأسلاف اعتقاداً أن هذا الطفل سيصبح له من القوة والنفوذ كتلك التي كان يتمتع بها هذا السلف، أو أن يحتل مكانته أو يخلد ذكراه، وكما هو الحال في المجتمعات التقليدية التي نجدها في جنوب السودان مثلاً كالدنكاو والنوير والشولك والباري، فإنهم يطلقون على أبنائهم أسماء لها مدلولاتها وارتباطها بالأحداث والوقائع أو المظاهر الطبيعية فمثلاً نجد أن طفلاً يسمى "جاي كاي" وتعني في لغتهم مولود بالليل أو "فيت فا" أي مولود بالصباح أو "جانيق" أو "جاتو" إشارة إلى جبلين في المنطقة أو "مجو" بمعنى صعبة الولادة أو "جاكون" إشارة إلى طفل ولد في زمن المجاعة، وقد يسمى بأسماء الحيوانات مثل "جول شنال" وتعني في لغتهم المحلية "حمار صغير" ... وهكذا.



الفصل الحادي عشر

نسق الضبط الاجتماعي

الفصل الحادي عشر

نسق الضبط الاجتماعي

إن معالجتنا لنسق الضبط في هذا الفصل مستمدة من المادة الأنثوجرافية التي قمت بجمعها خلال دراستي الحلقية في منطقة جبال الأنقسنا والتي أمكن الحصول عليها إما عن طريق الإخباريين أو الشيوخ المحليين "الأورك" أو نتيجة للاحظتي الشخصية أثناء مناقشة هذه المنازعات في مجالسهم العرفية أو تلك التي يسمونها مجلس "الجوتفان" أي مجالس كبار السن، فضلاً عن تقارير قسم الشرطة خلال عام ١٩٧٩. ونحن حين نشير إلى اساليب الضبط الاجتماعي في منطقة جبال الأنقسنا إنما تستهدف الكشف عن الممارسات التي تدفع الأفراد لكي يتوافقوا مع أنماط السلوك المتوقعة في ثقافتهم، بمعنى آخر في كل مجتمع توجد مجموعة من الإجراءات التي تستخدم بطريقة ما لمواجهة أي خروج عن المعايير أو معالجة النتائج التي تحدث نتيجة مثل هذا الخروج، من هنا كانت أهمية الوسائل التي تعين على تحقيق نوع من الضبط يكفل للأفراد أو تحقيق نوع من التوازن بين مصالحهم الخاصة ومصلحة المجتمع الذي ينتمون إليه(١). وإذا كنا بصدد جوانب الضبط الاجتماعي في منطقة جبال الأنقسنا إنما تستهدف ايضاً البحث عن القوانين السلوكية التي تملي على الأفراد الاستجابة بطريقة محددة لمواقف معينة طبقاً لما لديهم من توقعات معيارية حتى يتجنب الأفراد الانحراف أو الخروج عن قواعدهم السلوكية، ويجدر بنا منذ البداية أن نشير إلى أنه ليس للقانون العرفي الانقسناوي إجراءات معقدة كتلك التي نراها في القانون الوضعي، وبصفة عامة يمكن القول أن المنازعات تبدو كما لو كانت تشكل جزءاً من نسق أكبر يمكن أن نكتشفه من خلال العلاقات الاجتماعية

---

(١) فاروق إسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي "الهيئة المصرية العامة" ١٩٧٦، ص١٧٨.

والأدوار المتباينة ونشاط الأفراد، فإذا ما أحدث أحدهم ضرراً تجاه الآخرين فإنهم عادة يلجأون إلى الأورك[1] أي الشيوخ لعرض شكواهم، فإذا ما كان موضوع النزاع من البساطة والوضوح، فإن النزاع سرعان ما يحسم بالاستماع إلى وجهات النظر المتعارضة ومن ثم يقترحون أسساً للصلح بقصد الوصول إلى تسوية أما إذا كانت القضية على درجة من التعقد أو من الصعوبة بمكان فإن "الأور" يستدعي على الفور مجلس "الجونفان"[2] أي كبار السن من الطرفين لمناقشة القضية والتشاور فيما بينهم إلى ان يصل المجتمعون إلى قرار يجب الوفاء به من الأطراف المتنازعة، والجدير بالذكر أن هؤلاء "الأورك" أو الجونفان" لهم قدرات خاصة في النصح والإرشاد والمرافعة والتوسط والتفاوض ومن ثم القدرة على اتخاذ القرار وتوجيه سلوك الآخرين نحو الإذعان لهذه القرارات، وبصفة عامة فإن مجلس "الجونفان" ينعقد في حالة إذا ما تعذر الوصول إلى تسوية بواسطة "الأور" المحلي منفرداً، وعادة ما ينعقد المجلس في ظل شجرة ومن ثم يسمى مجلس الشجرة "جين قانج" وفي مناطق أخرى يسمونه "مجلس الظل" حيث يشارك "الأور" والجونفان على مستوى الحلة أو البدنة فضلاً عن طرفي النزاع والأقارب من المؤيدين والمناصرين لهما وكل من يرغب في الحضور، وعادة ما يجلسون على شكل دائرة رمزاً للمساواة يتوسطهم طرفا النزاع وقد يحضر السين[3] وفقاً لأهمية النزاع بيد أن ثمة أهمية لحضور المذنب أو المدعى عليه فإذا لم يحضر فإنهم يرسلون في طلبه وقد يحضروه عنوة، ويعطي الفرصة للدفاع عن نفسه والإدلاء بأقواله، ويعطي الجميع فرصاً متكافئة ثم يسمحون لكلا الطرفين بالإدلاء بآرائهم أو أقوالهم الخاصة دون مقاطعة إلى من الشيوخ. وحين يريدوا إضافة أو توضيحاً، هنا يتطوع الجونفان عادة في الإدلاء بآرائهم وما لديهم من نظريات لتسوية الخلاف والتفاوض وتقريب وجهات النظر إلى أن يتم الوصول إلى تسوية، وقد يلجأون إلى الشهود "سهود" أو القسم "دين"

---

(١) ومفردها "أور" أي شيخ، أما في منطقة شالي فإن الشيخ يسمونه "تافا".

(٢) كما يجتمع المجلس في مناسبات الأعياد ومناسبات الزفاف وغيرها من الوان النشاط الاجتماعي.

(٣) سوف نشير إليه بعد قليل.

كما سوف توضح بعد قليل حتى يمكن إقامة الدليل وحسم النزاع وتهدئة الموقف، وقد يرسل "الجونفان" في استدعاء البعض للاستفسار أو الشهادة، وقد يؤجل الاجتماع إلى جلسة أخرى لغياب أحد الأطراف المرغوب الاستماع إليهم وحتى يمكن حسم النزاع وتهدئة الموقف، ويعتبر حكم "الجونفان" نهائياً وملزماً لجميع الأطراف المتنازعة – وبصفة عامة لا يجتمع المجلس دورياً ولكن عندما يقتضي الأمر ذلك.

فإذا ما تعذر الوصول إلى حسم للخلاف على أيدي مجلس "الجونفان" فإن القضية تحال للمحكمة الشعبية أو محكمة البنك(١) وتتكون أساساً من سبع عمد (كل يساعده عدد من الشيوخ يتراوح بين أربعة وتسعة وفقاً للتقسيمات الإدارية أو الشياخات) بالإضافة إلى مترجم لاختلاف اللهجات من منطقة إلى أخرى، والرئاسة دورية ومقرها "باو" وتعقد مرة كل شهر، وتخول بالحكم في القضايا التي لا تتجاوز عقوبتها ستة أشهر أو غرامة مالية، وقد يناط بالمشايخ "الأورك" أو مجالس "الجونفان" التحويل إلى هذه المحكمة على الفور إذا ما احتدم النزاع وحالت قدراتهم دون الفصل فيه، والجدير بالذكر أن المحكمة الشعبية الدائمة في "باو" كانت إلى عهد قريب تتكون من تسعة أشخاص ثم ما لبث ان استقال ثلاثة منهم وتوفى أثنان وأحيل أحدهم للمحاكمة وهي تتكون الآن من ثلاثة أشخاص فقط (الرئيس ونائبه وعضو) بالإضافة إلى المترجم والكاتب والخفراء، ومما تجدر الإشارة إليه أن أعضاء المحكمة الشعبية ينبغي أن تتوفر فيهم بعض الشروط، كصلاحيتهم، من الناحية الصحية وعدم الإدانة في

---

(١) نظراً لظروف المنطقة الخاصة وتنظيماتها القبلية وحياة العزلة فقد تم استثناؤها من قرار تصفية الإدارة الأهلية وبالتالي ظل العمد والمشايخ يتمتعون بمكانة مرموقة، والتغيير الجوهري الذي حدث تمثل في أن القيادات أو الزعامات التي كانت متمركزة لدى عائلات "السين" أو "الأورك" ومنذ دخل الإنجليز المنطقة تم إسناد الصلاحيات الإدارية للعمد والمشايخ والتي تمثلت أساسا في الفصل بين المنازعات في حين ظل "الأورك" و"السين" مسئولين عن العادات، وبالتالي تم تشكيل محكمة البتك السابق الإشارة إليها من العمد السبع الذين يمثلون مناطق باو وتيقو وفادميه وككر وسودا والقبانيت وديمو ولكل عمودية عدد من الشياخات فمثلاً باو تنقسم إلى شياخات تاكاوميرك ودير والقرى ورول وباو، أما سودا تنقسم إلى شياخات تسعة مثل جام وبودلج وجور وكدربك وكوكيل ...إلخ وهكذا.

قضايا مخلة بالشرف فضلاً عن معرفتهم القراءة والكتابة. أما القضايا الكبيرة كالقتل أو نحوها فإنها لاتحول إلى مثل هذه المحاكم الشعبية وإنما تحال إلى مفتش المراكز (قبل استحداث النظام القضائي الجديد في المديريات) وهؤلاء كانوا يقومون بدور القضاة في النظام السابق، ثم ما لبث أن استحدث نظام القاضي المقيم وقضاة الحالة أو القضاة الجزئيين أولئك الذين يتحرون الوقائع ثم يرفعون القضية إلى القاضي المقيم ... إلخ.

وهكذا نجد أن لدينا أربعة مستويات لفصل النزاع وفقاً لحجم الجريمة ونوع الانحراف فهناك "الأورك" ثم مجلس الجونفان فمحكمة البنك أو المحكمة الشعبية ثم محكمة المدينة والقاضي المقيم. وهنا وعلى هذا المستوى الأخير يقال أن القضية قد أحيلت إلى الحكومة "مورا".

لاشك أن وجود القادة أو الزعماء التقليديين في المجتمع القبلي أولئك الذين يناط بهم اتخاذ القرارات ويتمتعون بالسلطة والتأثير بمثابة وسائل هامة لتحقيق التوافق بين الأنماط السلوكية والمعايير السائدة، والزعماء في هذا المجتمع التقليدي ينتمون أساساً إلى عائلات "السين" و"الأورك" وبصفة عامة يمكن القول أن "السين" في هذه المنطقة بالذات يحتل أعلى السلم الاجتماعي في حين يحتل "الأورك" الدرجة التالية[1] وزعامة السين غالباً ما ترتبط بالناحية الروحية وإن كان نفوذهم يمتد إلى العديد من المناشط الأخرى اليومية، فإليه يرجعون عند الخروج للصيد إذ يحدد لهم الزمان والمكان المناسبين، وقد يقوم بدوره ببعض الممارسات كأن يشعل ناراً ثم يقذف إليها بأعشاب خاصة ويتلو بعض الكلمات بصوت هامس ثم يحملق في النار مخبراً إياها بموعد الخروج إلى الصيد وأفضل الأماكن للصيد الوفير، وإليهم يرجعون أيضاً لتحديد أعياد "ساي بويتج" أو غيرها من المناسبات هنا يدلي "السين" بمعلوماته عن الاحتفالات إلى "جاكم الخبر" حيث يتولى هذا الأخير إشاعة الخبر من فوق جبل مرتفع، وقد كانوا فيما مضى يلجأون "للسين" فيما يتعلق بالحرب والإغارة وتجنب مواطن الخطر. كما كانوا ولازالوا يلجأون إليه في حالة عدم سقوط المطر للوساطة

---

(١) في منطقة طيقو من مناطق جبال الأنقسنا يعتبر "الأورك" أعظم في المنزلة والمكانة من زعماء "السين".

بينهم وبين الآله "تل" لكي يمن عليهم بالمطر أو حتى لا تتعرض زراعتهم للقحط والجفاف أو ماشيتهم للهلاك، وبصفة عامة يمكن القول أن هناك "سين" أي زعيم لكل جبل فهناك مثلاً "سين بونق" و"سين كامول" و"سين ميرن" و"سين جام" و"سين جمك" وسين لاأريل" و"سين ويفا" و"سين مرول" و"سين كيو" وهكذا وهؤلاء بمثابة الزعماء الدينيين، وقد يوجد أكثر من زعيم في منطقة واحدة ومن ثم يكون المجال للتفاضل بين سين وآخر. أما (الأورك) فهم فئة الشيوخ الذين أشرنا إليهم منذ قليل وهم ينقسمون إلى فئتين: الأورك الحكوميين أولئك الذين تم تعيينهم من قبل النظام الإداري القائم إذ يناط بهم القيام بمساعدة رجال الأمن في تحرياتهم عن القضايا الكبيرة كالقتل أو نحوها فضلاً عن المشاركة في حل المشاكل البسيطة التي تقع في مناطقهم والقيام بتحصيل الضرائب كل في شياخته (عوائد، قطعان) بالإضافة إلى التنفيذ الإداري لقرارات المحاكم الأهلية.

أما الشيوخ الجبال "الأورك" هم أولئك الذين ذاع صيتهم وعمت شهرتهم لرجاحة تفكيرهم فضلاً عن سمات أخرى كالتعقل والاتزان وحسن السمعة، وغالباً ما يتوارث الأبناء هذه الوظائف عن آبائهم إذا ماتحققت هذه الصفات فيهم، فإذا لم يتوفر اختارت الجماعة شخصاً آخر تتوافر فيه هذه الصفات والجدير بالذكر أن الأور قد يقضي البقية الباقية من حياته ممارساً لوظيفته تلك طالما كانت لديه القدرة والكفاءة على القيام بهذا الدور (ينحصر أساساً في الفصل في الخصومات وإنهاء المنازعات بما لديهم من قدرات خاصة في الوساطة والتحكيم). وكلمته نافذة ومقررة إلى حد كبير، بل يستطيع ان يأمر عشيرته بالصمت إذا شاعت الفوضى واختلط الأمر، وقد يطلق لفظ "أورك" على أولئك الذين لديهم مكانة اقتصادية نظراً لما يمتلكونه من أبقار، ولديهم القدرة على المنح والعطاء كأن يقدموا بعضاً منها لمساعدة الفقراء والمعوزين لفترات زمنية، أو أن يقوموا بتوزيع اللبن على المحتاجين منهم[1] والجدير بالذكر أن سكان الجبال

---

(١) في مناطق أخرى يقوم "الأورك" بتوزيع الصيد على شيوخ المناطق التابعة لهم ومن يرفض تقديم الصيد لهم يبلغ "السين" على الفور لمعاتبته كما هو الحال في مناطق طيقو وتبانيت.

المحيطة "بباو" كانوا ومازالوا ينظرون بعدم الارتياح لأولئك الذين يلجأون إلى النظام الإداري القائم في باو أو غيرها من المناطق ويفسرون ذلك بأنه خروج عن سلطة "الجونقان" بل ويعتبرون فعلتهم هذه نوع من المروق والعصيان.

وفي حالات نادرة يخرج "الأورك" عن المألوف، ومن ثم فإنهم يعزلون على الفور بعد تقديمهم للمحاكمة بواسطة الأورك الآخرين أو مجالس الجونقان[1] ولقد أتاحت المادة الأنثوجرافية مثالاً من هذا القبيل "حيث تم فصل عمدة يدعى "أبو دينجا" وشيخ يدعى (جادين) لإدانتهم بالاستيلاء على بقرة ونتاجها بدون وجه حق وجاء في قرار الإدانة أن يدفع كل من العمدة والشيخ ثمن الأبقار فضلاً عن عقوبة السجن لمدة ثلاثة أشهر."[2]

وعلى هذا نجد أن للعمدة أو الشيخ أو الجونقان كلمة مسموعة وأنهم أداة العمل الجمعي يعبرون عن الرأي العام ومن هنا فإنهم يستطيعون اتخاذ القرار ويمتلكون السيطرة والتأثير ومن ثم تنظيم أفعال الآخرين وهنا ييسر لهم الوصول إلى قرار حاسم للمشكلة لا يلبث أن يقبله طرفي النزاع. ويمكن القول أن الحكم على هذا المستوى والذي يستهدف التسوية ووضع حد للنزاع إنما يقوم أساساً على التعويض المقترن بالتسامح. فإذا نظرنا إلى جميع الأحكام القبلية التي قضى بها (الأورك) أو (الجونقان) لا تخرج في الحقيقة عن تقديم ثور أوشاه أو نحوها أو غرامة مالية أو رد ما سلب أو استعادة مال دفع كمهر لعروس أو زوجة.

---

(1) في أحيان أخرى تقوم الإدارة بنوع من التوعية بين المواطنين لاختيار من يحل محله من المواطنين كشيخ إداري.

(2) أبلغ تالجيس مجلس القضاء بأنه وجد بقرة أنثى ولا يعرف صاحبها فأخبر الشيخ "الأور" جادين والعمدة "أبو دينجا" وأمره هذا الأخير بأن يترك البقرة عنده، ولكن طال الزمن ووضعت البقرة، ذهب أبو دينجا مرة أخرى وأخبره أنه يخاف أن تكون هذه الأبقار ملك القبائل الذين يحضرون للمنطقة للرعي، جاء الشيخ لتالجيس آمراً أياه أن يبيع الأبقار، رفض تالجيس وطالب أن يأمره العمدة بكتابة بباع البقرتين واستبقى واحدة مقابل تربية الأبقار، سألت المحكمة جادين "هل أمرك العمدة ببيع الأبقار؟" قال لا ولكن خشيت عليها من الصقر لبعد المسافة (٦٠ كيلومتراً) لهذا بعت البقر وقد تم تقسيم المبلغ بيننا (العمدة أبودينجا وجادين) وقد أقسم جادين على صحة أقواله. جاء قرار المحكمة بأن يردا معا "العمدة والشيخ" ثمن البقرتين بالإضافة إلى ثلاثة شهور سجن لكل منهما وفي حالة عدم الوفاء بثمن البقرتين تضاف ثلاثة شهور سجن أخرى. (مايو ١٩٧٩).

فإذا ما احتدم النزاع وكان هناك شك وارتياب فإنهم يفكرون على الفور في تطبيق المبدأ العرفي السائد لدى كثير من المجتمعات التقليدية الإفريقية (اليمين) وقد يلجأون إلى (البينة) أو الشهادة ويعتمد عليها إلى حد كبير في كثير من القضايا خاصة القضايا المجهولة والتي تتعلق بالقتل أو السرقة أو الاعتداء على الأرض أو خطف الفتيات أو الزوجات وما إليها. أما فيما يتعلق بالشهادة ويسمونها "سهود" أو "سوت" فإن الجونفان أو "الأورك" يفكرون في إحضار الشهود على الفور للإدلاء بآرائم أو أقولهم أو مشاهداتهم في هذا الموضوع أو ذاك، ولا يأخذون في العادة بشهادة الغلمان أو الصبية إلا إذا اجتازوا شعائر التكريس (تجاوزا نحو ١٥ عاماً) كما لا يأخذون بشهادة الزوجة لزوجها، كما لايعرفون بشهادة من ساءت سمعتهم، إلا أنهم يأخذون بأقوال الرعاة خاصة في حالة فقد الأبقار أو سرقتها لمعرفتهم بها، أو في حالة الاعتداء على مزارع الآخرين، فقد يدلون بأقوال تفيد القضية، وفي مثل هذه الأحوال فإن الشهادة تحسم القضية وتضع حداً للخلاف، ولا يملك من استدعى للشهادة أن يرفض المثول أمام مجلس الجونفان والإدلاء بشهادته، وقد يطلب من الشاهد في بعض الأحيان القسم واليمين oath، واليمين يسمونها بالمحلية "ديين" مطلوبة في حالة إنكار المتهم لما نسب إليه، بيد أن هناك صيغ عديدة للقسم تختلف من منطقة إلى أخرى، فإلى الجنوب من منطقة "باو" نجد جيرانهم في منطقة "شالي" أو "الكرمك" قبائل الأدوك مثلاً يقسمون بالرعد "ور" كما يقسمون بالقبر "قف جي" أما قبائل "الكوما" فيقسمون بأسلافهم "كواي دامو" في حين أن قبيلة "الجمجم" تقسم على سلاح البندقية أما سكان منطقة الدراسة فإنهم يقسمون بالجبال وخاص جبلي "بونق" و"ليفر" هنا يضع المتهم أو الشاهد أحياناً أو أولئك الذين طلب منهم القسم كلتا يديه على الأرض قائلاً "أقام بونقي قام أدفتا" ومعناها "فليقتلني بونق إن كنت فعلت هذا" وعادة ما يبدأون قسمهم بقولهم "أقام بونقي" أو "أقام ليفر" ومعناها أقسم بجبل بونق أو أقسم بجبل ليفر ثم يسرد المؤدي لليمين الواقعة، وفي أحيانا أخرى يقولون "تل نتال داقي" أي أقسم بخالقا "تل" حيث يعني الآله أو الخالق. (كما يطلقون اللفظ للإشارة إلى الشمس أيضاً وقد يقولون (بونقي كورتا جسبو) أي وبونق ما فعلت هذا أو "الليفر" كورتا جسبو"[1] ... إلخ.

(١) يقسم أهالي منطقة سودا والجكتار ومنهم بصفة خاصة بجبل ليفر.

المهم في هذا كله أنه ليس هناك صيغة محددة لليمين ويعتقدون أن اليمين الكاذبة لها ردود فعل عنيفة (ترى قبائل الأدوك أن ردود الفعل تشمل المؤدي لليمين أو زوجته أو أولاده أوماشيته أو أرضه أو مسكنه) فاليمين الحانثة تصيب الفرد في العادة –كما يعتقدون– بانتفاخ في البطن فضلا عن ظهور أعراض أخرى كالإسهال والقيء والإغماء وما إليها، وتظل هذه الأعراض إلى أن يتم استدعاء أحد الكجوريين ويسمونه أحياناً "صاحب الجبل" ويدعى "جبردال بدك قامانو" وإليه تؤكل مهمة الاستشفاء إذ يحرض على أن يحضر قطعة من الصخر وبعض الأتربة والعروق فضلاً عن كمية من الماء يُخرج بها الأتربة والعروق ثم يسكب هذا الماء على الصخر ويسقيه للمريض، وقد يمسح به على الأجزاء المصابة ليشفى على الفور، أما عن موعد ظهور هذه الأعراض فقد اختلف الإخباريون في تحديدها... فالبعض يذهب إلى أن هذه الأعراض تظهر على الفور في حين يرى آخرون أنها قد تظهر بعد مضي فترة من الوقت ثلاثة أو أربعة شهور ويذهب فريق ثالث إلى أنها قد تظهر بعد زمن بعيد. ويزعم البعض بأن هذه الأعراض قد تمتد إلى أبناء أو أحفاد هذا الحانث في قسمه. ولا تذهب هذه الأعراض إلا بعد تناولهم هذا الشراب.

ولا يختلف هذا في الحقيقة عما نجده لدى جماعة الـ Kamba مثلاً والتي درسها Penwell أولئك الذين يعرفون نوعين من اليمين أحدهما Kithitu oath وتلك يطالب الجاني بتأديتها إذا كان النزاع على مستوى جماعتين مختلفتين أو قبائل متباينة أما إذا كان النزاع على مستوى العائلة أو القبيلة الواحدة فهناك يمين أخرى مختلفة يسمونها Ndendu oath والفرق الوحيد بينهما أن تلك الأخيرة أقل فاعلية من الأولى حيث اليمين الكاذبة في الحالة الأولى لا تؤثر فقط على المؤدي اليمين ولكن يمتد تأثيرها على أكثر الناس قرباً له مثل زوجته وأولاده، في حين أن اليمين الحانثة في الحالة الثانية إنما يقتصر ضررها على الفرد ذاته ولا أحد سواه، وأن رفض اليمين أياً كان نوعها يعني الإدانة وتحمل المسئولية[1] أما في قبائل الأدوك فإنهم يعتقدون أن من يقسم بالـ "ور" حانثاً

---

(1) Olawale, Elias, T., The Nature of African Customary. Low, The Manchester un. press, 1966, pp. 212, 222.

فإن الرعد سوف يصيب بيته وقد يقتله أويقتل زوجته أو أحد أبنائه أو يتلف ماشيته أو زراعته.

أما فيما يتعلق بنوعية الجريمة ونمط الانحراف فإنه يمكن القول أن أكثر أنماط الانحراف شيوعاً يتمثل في قضايا خطف النساء والسرقة فضلاً عن قضايا أخرى، وربما كان عرضنا لنوعية الجريمة وحجم الانحراف خلال عام ١٩٧٩ من واقع تقارير قسم الشرطة في منطقة "باو" يلقي الضوء على نوعية المشكلات ومعدلات حدوثها خلال فترة زمنية محددة.

نوعية الجريمة وحجم الانحراف خلال عام ١٩٧٩

نوعية القضية	عدد الحالات	٪
اعتداء على أشخاص (أذي بسيط)	٨٧	٢٥,٨
اعتداء على أشخاص (أذى جسيم)	١٢	٣,٦
اعتداء على نساء	١١	٣,٣
محاولة الاعتداء ذكور أو إناث	٢٤	٧
تهديد بالقتل	١٦	٤,٨
سكر (تعاطي مخدرات، شراب العرقي)	٢٣	٦,٨
خطف زوجات، خطف فتيات، جرائم زنا	٢٨	٨,٤
خيانة الأمانة (الأبقار، الماشيه)	١٨	٥,٤
سرقة ماشية والتصرف فيها (بالبيع أو الذبح)	٣٦	١٠,٨
سرقة مؤسسات حكومية (حديد، أخشاب، ... إلخ)	٢	٠,٦
اعتداء على أرض (إتلاف محاصيل، زراعة أرض الغير)	١٢	٣,٦
قذف وسب	١٧	٥,١
قضايا السحر – (استخدام العروق أو الاتهام بالسحر)	٧	٢,١
نصب واحتيال	٢	٠,٦
حرق مسكن الآخرين	٣	٠,٩
رفض حضور مجلس عرفي	١٢	٣,٦
التهديد بالطرد من المنطقة	١	٠,٣
مخالفة الأمر المعلن	١	٠,٣
الامتناع عن البيع - المغالاة في الأسعار	٢٤	٧٢

من العرض السابق يتبين لنا أن قضايا الاعتداء على الأشخاص (الأذى بسيط أو الأذى الجسيم، الاعتداء على النساء، محاولة الاعتداء، التهديد بالقتل)

تشكل نسبة عالية تصل إلى نحو ٤٤,٨٪، وإن كانت هذه القضايا قد صنفت في السجلات الإدارية على هذا النحو إلا أنها في الواقع وثيقة الصلة بمشكلات أخرى مباشرة كالاعتداء على الزوجات أو خطف الفتيات أو تبديد الأمانة أو نحوها. وتشكل قضايا التهديد بالقتل ٤,٨٪ إلا أن المنطقة لم تشهد واقعة قتل واحدة خلال عام ١٩٧٩ وفق سجلات قسم الشرطة[1] وبصفة عامة فإن قضايا القتل نادرة والانقسناويون لايميلون بطبيعتهم للعنف، فإذا ما وقع القاتل "بيلوجين" قد يلوز بالهرب أو يلجأ إلى العمدة طالباً الحماية إلى أن يصل منجلس "الجونفان" إلى تسوية الموقف وتقدير الدية (ثروة أو نحوه) يدفعها القاتل إلى والد القتيل دون تردد يذكر، ولا يحرصون على الثأر في منطقة باو بصفة خاصة، أما في منطقة "مقجة" فإن أهل القتيل يحرصون على الثأر بل ويلزمون أحد أفراد قرابته العاصبة بذلك خاصة الأخ، ولديهم اعتقاد بأن روح القتيل تظل هائمة على قبره تطالب بالثأر له، وفي حالات القتل عادة ما يبلغ "الأور" أو "السين" أو أحد الزعماء بذلك والذي يتحرى الواقعة ويستدعى مجلس الجونفان، ويستدلون على الواقعة بالظروف والملابسات المحيطة أو طبيعة العلاقات أو ما بين القاتل والمقتول من مشاجرات سابقة أو عن طريق الشهود أو اقتفاء الأثر ... إلخ وقد يطلبون من المتهم القسم كما سبق أن أسلفنا، والاعتراف بالجريمة لمجلس الجونفان كفيل بحسم النزاع وتسوية الموقف إذ تقرر الدين على الفور[2] وغالباً ما يبرر القاتل جريمته في حالة الثأر بأنه تصرف دون وعي منه كما حدث في الحالة التي أشرنا إليها منذ قليل، والقاتل لا يلبث أن يتلقى الجزاء ليواجه نوعاً من العزلة الاجتماعية إذ يبتعد عنه الناس لاعتقادهم أن الشيطان يتقمصه وأن الأرواح الشريرة تحوم حوله، يخافونه ويتجنبونه ولا يستدعونه في مناسباتهم واحتفالاتهم الاجتماعية أو نحوها. ومازال ثمة اعتقاد أن القتل إنما يحدث بفعل الشيطان أو بإيحاء منه.

---

(١) وقعت حالة قتل في منطقة الجبال تم الفصل فيها بواسطة مجلس الجونفان.

(٢) كان هذا هو العرف السائد في المنطقة في عمومها في جرائم القتل إلا أن الإنجليز رفضوا أن يقوم مجلس الجونفان بالفصل في هذه المنازعات وأمروا بتحويلها إلى محكمة الدولة في "الدمازين" وإن كان هذا لا يمنع من أن يحاول مجالس الجونفان الفصل في مثل هذه القضايا خاصة في منطقة الجبال.

أما قضايا الاعتداء الجنسي أو خطف الزوجات أو الفتيات فهي تشكل ٨,٤٪ وفي الحقيقة أن هذا النوع من القضايا هو أكثر القضايا شيوعاً وانتشاراً، ومما تجدر الإشارة إليه إن هذه النسبة تشير إلى القضايا التي وصلت إلى النظام الإداري القائم، وهي نسبة ضئيلة جداً كما يقول الإخباريون إذا ما قورنت بالقضايا اليومية التي تقع بين الحين والآخر هنا وهناك، وعلى حد زعم بعض الإخباريون أنه لا يكاد يمر يوم دون أن نسمع عن زوجة أو فتاة قد خطفت[١] وبصفة عامة فإن العرف الأنقسناوي يتصدى لهذه الحالات بقصد تهدئة النزاع وحسم الخلاف، وفي العادة فإن خطيب الفتاة (والتي تكون قد خطبت منذ سنوات) يبحث عنها ليتعرف على الجاني ثم يتقدم بشكواه إلى "الأور" والذي يستدعى مجلس الجونفان والذي سرعان ما ينعقد مستدعياً الجاني آمراً أياه برد الفتاة إلى خطيبها، إذا ما كان خطفها قد تم عنوة أي رغم أرادة الفتاة ملزماً الجاني بغرامة "ثور أو شاة أو نحوها" تنحر لمجلس "الجونفان" والجدير بالذكر أن الاعتداء على الفتاة والذي لا يترتب عليه حمل لا يكون مصدراً للشكوى على الإطلاق إلا إذا اشتكت الفتاة، فإذا ما كان للفتاه رغبة في ذلك واتفاق على الارتباط بالجاني، هنا يقضي العرف القبلي بأن يقوم والد الجاني بردما قدمه الخطيب الأول من أبقار أو ماشية كما يقدر الجهد المبذول من قبل الخطيب لوالد الفتاة وعائلتها في الزراعة أو النفير بالأبقار أو الماشية، وترد على الفور فضلاً عن تغريمهم ثور أو شاه تنحر لمجلس "الجونفان" وقد يوصون بسرعة الزواج حسماً للخلاف، وهكذا نجد كقاعدة إن الاعتداء الجنسي على الفتاة أو على المرأة المتزوجة[٢] لا يعتبر جريمة في حد ذاته على النحو الذي نجده في مجتمعنا ولا أدل على ذلك من تكرار التسامح في حالات وقوع مثل هذا الانحراف، فالشكوى لا ترفع إلى مجلس الجونفان في حالة الاعتداء على

---

(١) كان هذا هو العرف السائد في المنطقة في عمومها في جرائم القتل، إلا أن الإنجليز رفضوا أن يقوم مجلس الجونفان بالفصل في هذه المنازعات وأمروا بتحويلها إلى محكمة الدولة في "الدمازين" وإن كان هذا لا يمنع من أن يحاول مجالس الجونفان الفصل في مثل هذه القضايا خاصة في منطقة الجبال.

(٢) يتم الفصل في مثل هذه القضايا وفق العرف السائد وخاصة في مناطق الجبال وقلما تصل مثل هذا النوع من القضايا إلى مركز الشرطة.

امرأة متزوجة إلا بعد إنذار الجاني مراراً – أما في حالة الفتاه فإن الاعتداء عليها لا يثير فزعهم إلا في حالة الحمل وحتى في حالة الحمل يمكن التجاوز عن فعلتها كما حدث في القضية التالية حين جاء "سوم" شاكياً "للأور" أن ابنته مخطوبة لشخص يدعى "جواس" وأن آخر يدعى "مربك" قد استدرجها وقد حملت منه، وبالتالي فإن "حواس" خطيب الابنة يناصبه العداء ويتحرش به بين الحين والآخر، استدعى "لأور" مجلس "الجونفان"، وأطراف النزاع "الفتاة وخطيبها والجاني" هنا سأل "الأور" والد الفتاة عن شكواه فقال أن خطيب الفتاة يتحرش به من آن لآخر وأن رغبته أن يعلن هذا الخطيب عما يبيت في نيته تجاههم، طلب "الأور" من أحد الجونفان الحاضرين ويدعى "دماس" أن يسأل الخطيب "جواس" عن سبب مناصبتهم العداء، أجاب الأخير أن مشكلته تكمن في أن خطيبته حملت من مربك، وأنه قد سبق أن طلبها للزواج ورفض أهلها بحجة أنها مازالت صغيرة والآن هاهي قد حملت من آخر، سأل "الأور" والد الفتاة "سوم" عن سبب رفضه إعطاء الفتاة، قال الأخير أن أهل "جواس" لم يحضروا للاتفاق معه ومناقشته وهذا هو سبب تأجيل الزواج، قال "الأور" لجواس أتريد ان تتزوج الفتاة دون حضور أهلك؟ ودون موافقتهم، قال "جواس" المفروض أن يقوم "سوم" باستدعائهم ولكنه تباطئ، قال "الأور" أما زلت تريد الفتاة رغم حملها من آخر؟ قال: نعم، هنا سأل "الأور" الفتاة عمن عاشرها فأشارت إلى "مربك" فاعترف مبرراً فعلته بأنه ارتكبها دون وعي منه، وأبدى استعداده لمعاقبتهم له طالما "وضع الكولي من رأسه" هنا أمر الشيخ أن يحضر مربك وأهله "تيسان" أحدهما لمجلس الجونفان والثاني لأقارب الفتاة من كبار السن، وجه الشيخ حديثه إلى مربك قائلاً ابتعد عن هذه الفتاة، ثم أمر والد الفتاة بأن يسارع بزواج ابنته إلى خطيبها. وافق الحاضرون ... وهكذا نجد أن القانون العرفي يتصدى لخطف الفتيات بتوقيع غرامة تيس أو بقرة أو نحوها تقدم عادة لمجلس "الجونفان" وفي كثير من الأحيان يحتكمون للفتاة لاختيار من تريد، دون تركيز يذكر على الانحراف الجنسي في حد ذاته أو الحمل سفاحاً أو ثبوت النسب وما إليها، ولعل هذا يبدو أكثر وضوحاً في حالة خطف النساء المتزوجات، هنا فإن العرف القبلي الأنقسناوي يقضي بتقديم غرامة "بقرة أو

نحوها" للجونقان" تقدم من قبل الجاني في حالة إذا ما كان الرجل هو الذي أغوى المرأة على الفرار معه أو أن يقوم والد المرأة بتقديم هذا الثور في حالة غواية المرأة للرجل، وفي كثير من الأحيان تسأل المراة عمن ترغب في البقاء معه.... زوجها السابق أو ذلك الذي شاركها الغواية فإذا ما آثرت الآخر فإن العرف القبلي يقضي ببذل الجهد لكي يسترد الزوج ماله.

ثم تأتي جرائم السرقة على اختلافها في المرتبة التالية إذ تشكل ١٦,٨٪ وتعتبر السرقة من الناحية المعيارية من أكبر الموبقات، ويقضي العرف بالابتعاد عن أولئك الذين يقترفونها أو عزلها اجتماعياً كنوع من الطرد أو البراوة عقاباً لهم، وكما يفعلون مع القاتل فإنهم لا يشاركونه مناشطهم الاجتماعية أو الاقتصادية، بل أن الفتيات يعزفن عن لقائه أو الاتصال به ومن ثم فلا يستحق السارق أن يكون زوجاً لاحداهن. وفي الحقيقة أن هذه الجرائم تأخذ في غالبيتها شكل الإدعاء بسرقة الأبقار أو الماشية، فمن المألوف أن يترك أحدهم لدى آخرين عدداً من رؤوس الماشية أو الأبقار على أن يستردها بعد فترة من الوقت وفق شروط معينة، وقد يحتدم الاختلاف بين الطرفين على أثر الإنكار أو الأخلال بشروط الاتفاق أو الزعم بموت الماشية... ومن ثم فإنهم يلجأون دوماً للنظام الإداري القائم للفصل في هذه المنازعات، وقد يعزون مثل هذه القضايا "خاصة المجهولة الفاعل" لوجود الغرباء من العرب أو الجلابة كما يسمونهم أو رعاة الفلاتة أو آخرين ممن يجوبون المنطقة بحثاً عن العشب والكلأ.

فإذا نظرنا إلى قضايا السكر وخاصة ما تعلن بشراب "العرقي" والذي يعدونه بتقطير نتاج البلح والسكر، وهو ذو أثر كبير على من يحتسيه إذ يفقده توازنه، وبالتالي فقد يسبب الكثير من الإزعاج للآخرين وتبلغ نسبة هؤلاء ٦,٨٪. وعلى الرغم من أن احتساء المريسة قد يفقدهم الوعي أيضاً إلا أن تأثيرها دون شراب العرقي بكثير، ومن ثم يقضي القانون الوضعي أيضاً بمعاقبة أولئك الذين يتناولون هذا الأخير، ثم تأتي قضايا الاعتداء على الأرض وتشكل ٣,٥٪ وتتمثل أساساً في إتلاف المحاصيل (الذرة أو السمسم) وغالباً ما يكون هذا الإتلاف أثناء انتقالهم بحيواناتهم وهم في طريقهم إلى المرعى أو بقصد الانتقام، وعادة ما

تسوى هذه الخلافات بعد تقدير الضرر الحادث. أما قضايا السب والقذف فتشكل ٥,١٪ وتنحصر في قذف الرجال بصفات معينة مثل "عبد" و"لوطي" و"عاطل" وقذف النساء "بالابتذال في السلوك" فضلا عن قضايا أخرى لعل أهمها قضايا السحر (الاتهام بالسحر، استخدام العروق، حلول الشيطان) وتشكل ٢,١٪. وفي الحقيقة أن نسبة هذه القضايا وإن كانت ضئيلة على المستوى الإداري إلا أنها منتشرة بصورة أو أخرى وخاصة في المناطق الجبلية فكثيراً ما تثار المنازعات وتتناول الاتهامات بالسحر والعين الشريرة أو وجود الشياطين ويمكن القول أن الفكر الانقسناوي يتميز بالاستغراق في مثل هذه الموضوعات فليس هناك صغيرة أو كبيرة إلا وبرروها أو أوجدوا تفسيراً لظهورها أو حدوثها ومن ثم فإنهم كثيروا التفاؤل والتشاؤم، وما من مكروه أصابهم إلا وردوه إلى الحسد أو العين الشريرة أو غضب الأسلاف أو السحر أو نحو ذلك، فهم يعتقدون على سبيل المثال أن هناك أفراد لديهم القدرة على معايشة أنواع من الشياطين[1] فإذا ما احتدم النزاع بين أفراد الجماعة القرابية (الأخوة أو أبناء العمومة مثلاً فقد

(١) من هذا القبيل تلك القضية التي عرضت على مجلس الجونفان والتي أثارها "تول" ضد أخيه الأكبر "بملفه" زاعماً أن أخيه هذا لديه نوع من الشياطين يسمونه في اللهجة المحلية "مجل" وإن النزاع قد احتدم بينهما لدرجة تعذر فيها الإقامة معاً، ورفعت القضية للشيخ "الأور" الذي استدعى على الفور ثلاثة من كبار السن "الجونفان" طالباً منهم مناقشة الأمر وحسم الموقف، ولكن بعد أيام قليلة عادت القضية إلى "الأور" فالنزاع مازال محتدماً، فقام بدوره باستدعاء مجلس الحونفان، ممن يقيمون في المنطقة فضلاً عن أولئك الذين حاولوا حسم النزاع في المرة السابقة، وطلب الأور من طرفي النزاع أن يدلي كل منهما بأقواله، ثم طلب إلى الجونفان الثلاثة أن يوضحوا جهودهم من أجل تسوية الخلاف بين الأخوين، وقد أفادوا بأن "تول" يرفض الإقامة مع أخيه طالما تحل به هذه الروح الشريرة، هنا أشار أحد الحاضرين وهو من "الجونفان" إلى أنه يعرف مصدر هذه الروح الشريرة، إنه "دوجوص" ثم سأله لماذا يترك "مجل" في بيت هذين الأخوين ليسبب لهما المتاعب قال "دوجوص" صديق "يملفه" الذي ورث هذا الشيطان عن أبيه، هنا أمر الأور باستدعاء "دوجوص" أن هذا الشيطان تركه لي أسلافي ولا حيلة لي في التخلص منه، ولم أره في يوم ما بعيني ولكني سمعت عنه من أبي منذ كنت صغير، هنا قال "الأور" "لدوجوص" أن شيطانك هذا موجود في بيت "تول وبملفه" استدعيه إلى بيتك واترك هذين الأخوين ليعيشا في سلام، وافق دوجوص على طلب "الأور" و"الجونفان" هنا أحضر الأخوان المتنازعان بقرة وذبحاها وأكل الحاضرون وتمت تسوية النزاع.

يرددن ذلك إذا ما تعذر الأمر عن الوصول إلى سبب النزاع إلى فعل الأسلاف أو وجود نوع من الشياطين بسمونه "مجل" يعتقدون أنه ينتقل عن الأسلاف من الأجداد إلى الأبناء، وأنه كفيل بتحقيق الخير لهم والشرر لن عداهم، ولكنهم لا يترددون في عقد مجلس الجونفان لوضع حد لشروره تجاه الآخرين، وإن كانوا لا يستطيعون إلا المطالبة بإبعاد شروره ولا يقتصر تأثير الأرواح الشريرة على "مجل" هذا فهناك "نقند" وهو اشد ضراوة من الأول وعادة ما يلجأون إلى "الكجور" ويقدمون "الكرامة للتخلص مما يعتريهم من قلق واضطراب نفسي.

ومع أن المرأة تحتل مكانة مرموقة في المجتمع الإنقسناوي. ويبدو هذا واضحا في دورها الاقتصادي والاجتماعي في الحياة الأسرية (العمليات الزراعية، صناعة السلال والبروش، الأدوات الفخارية، جلب الماء من موارد المياه البعيدة[1]، طحن الحبوب، إعداد الطعام والمريسة، المشاركة في الرقص الجمعي فضلاً عن مناشط أخرى كالزيارات ومعاودة المرضى والمشاركة في شعائر الدفن ... إلخ) مما جعلها تضطلع بدور فريد متمايز بحيث يمكن القول أن المرأة الأنقسناوية في اعتقادي هي التي يناط بها اتخاذ القرارات في كثير من الحياة الأسرية، وأن دور الرجال هامشي إلى حد ما هذا التباين الواضح في المركز الاجتماعي لكل من الرجل والمرأة والقائم اساساً على مراكز غير متكافئة وأدوار غير متعادلة، أعطى المرأة مزيد من الحرية في السلوك وفي اتحاد القرارات، وعلى الرغم من أن العرف الأنقسناوي يحتم على المرأة طاعة الرجل ومشورته في كثير من المواقف، إلا أن العلاقات بين الرجل والمرأة مليئة بالتوترات والمشاحنات والمنازعات بحيث يمكن القول أن قضايا المرأة وخاصة تلك التي تعرض على مجلس "الجونفان" في المناطق الجبلية تشكل الغالبية العظمى من القضايا المطروحة ومن ثم فقد رأينا ضرورة أن نعرض لهذا الجانب في شيء من التفصيل. وقد سبق أن أشرنا منذ قليل إلى قضايا خطف الفتيات أو الاعتداء على الزوجات، وفي الحقيقة أنه

(١) جلب المياه عملية شاقة للغاية لبعد الجمامات أو الخزان عن مناطق الإقامة وقد تضطر المرأة إلى التردد على مورد المياه عدة مرات يومياً، وعادة ما تحمل المياه في بخسات على الكتفين. والجدير بالذكر أن هذه العملية قد احدثت تشوهات واضحة في البناء الفيزيقي للمرأة بصفة عامة كظهور نتوءات أو انحناءات في الكتفين والساقين خاصة كلما تقدمت بها السن.

على الرغم من أن الملاحظة الإحصائية قد أشارت إلى أن نسبة هذه القضايا ٨,٤٪ إلا أن المؤشرات الإحصائية لا تدعم حقيقة هذه الوقائع كما سبق أن أسلفنا، وتعتبر قضايا خطف الزوجات من حيث الأهمية دون قضايا خطف الفتيات. وكقاعدة يجتمع الجونفان للتشاور ومناقشة الأمر وعادة ما يسأل الزوج أو الخطيب عما إذا كان يريد استرداد زوجته أو ما قدمه من مهر[١] فإذا ما أراد "ماله" يأمر الجونفان سارق. الزوجة بأن يعيد للزوج ما قدمه من مهر وعادة ما تدفع فوراً وكاملة غير منقوصة. وفي الحقيقة أن مثل هذه القضايا منتشرة إلى حد كبير[٢] ويعزى بعض كبار السن هذا النوع من القضايا إلى تقلص سلطة كبار السن وبالتالي ضعف الضوابط العرفية المنظمة لحياة الأفراد وسلوكهم، فضلاً عن عدم وجود عقاب صارم، ففي معظم المناطق يكتفي بنحر شاه[٣] على سبيل التسوية وقد يكون العقاب دون ذلك بكثير في مناطق أخرى إذ يقضي الأور أو الجونفان بأن يقوم الجاني بدفع غرامة تعادل قيمة

---

(١) رفع (عبيده) قضية لدى (الأورك) مدعياً أنه قد خطب فتاه منذ فترة (ثلاثة سنوات أو نحوها) وإن أهلها رفضوا زواجها له بعد الخدمة الطويلة وأنه يطلب استرداد ماله، استدعى "الأورك" "الجونفان" كما استدعى والد الفتاه وأقاربها، ولما سئل والدها عن سبب رفضه زواج ابنته من خطيبها، أدعى الأب أن هذا الخطيب "ميده" كسول ولا يقدم - خاصة في الفترة الأخيرة- أي خدمة له، هنا سأل أحد "الجونفان" والد الفتاه عن الفترة التي قضاها في خدمتهم قال "٣ سنوات" ثم أردف سائلاً عما قدمه لهم فضلاً عن الجهد المبذول، قال "جوالات من السمسم والذرة بالإضافة إلى ثلاث بقرات" هنا استفسر "الأورك" من والد الفتاة عن مدى صحة ما أدلى به "ميده" فأجاب والدها بصحة ما أدلى به من معلومات، قال أحد الجونفان موجهاً حديثة لأقاربها "كان الأجدر بكم أن تتركوا ابنتكم ترفض خطيبها بدلاً من نعته بالكسل والتواني في خدمتكم"، هنا قال الأب أني أكرر رفضي لزواج ابنتي من هذا الشخص، تناقش الجونفان ثم تحدث "الأور" موجهاً حديثه لوالد الفتاة إنك المخطئ وعليك أن ترد عليه ماله دون نقص وفي الحال، ثم تشاور الحضور وقدرو الجهد المبذول والسمسم والذرة بأربعة شياه حال عليها الحول ثم قرر مجلس الجونفان بأن يرد والد الفتاة على ميده "ثلاث بقرات وأربعة شياه" وافق والد الفتاة وأحضرها على الفور وسلمت لميده، وهنا أضاف "الأور" موجهاً حديثه للشاب مازلت صغيراً استلم ماشيتك وتقدم لأخرى ولا تكترث بما حدث لك، والجدير بالذكر أنه في مثل هذه الحالات (استرداد المال) لا تنحر ماشية لمجلس الجونفان إذ تنحر في حالة التسوية وتحقيق الصلح، ليأكلها مجلس الكبار والحاضرين.

(٢) أثناء زيارتي للمنطقة في مايو ١٩٧٩ أبلغني أحد المشايخ بأن شخص ما سرق زوجته وأولادها.

(٣) كان الجزاء فيما مضى فيما يقول سيلجمان منذ نصف قرن أو يزيد ثوراً.

ما ترتديه المرأة من قرباب أو نحوه وإن كانوا يهددون الجاني بأنه إن فعل ذلك مرة أخرى فسوف يصادرون بعض أبقاره. والجدير بالذكر أنهم يؤثرون إلقاء الذنب في مثل هذه القضايا على الرجل دون المرأة حتى وإن كان سلوك المرأة الانحرافي واضحاً، خشية ما قد يترتب على الموقف من مضاعفات، وعادة ما يكون للزوج الحق في حضانة أبنائه طالما رفضت المرأة الاستمرار مع زوجها وآثرت عليه آخر، وفي هذه الحالة لا يرد عليه ماله، وحتى في الحالات التي يرفض الأبناء مشاركة الأب مسكنه، فإن مجلس الجونفان يؤثر ضم الأبناء إلى أبيهم على أن يحسن معاملتهم ولا يسئ إليهم.

فإذا تركنا قضايا خطف الفتيات والزوجات جانباً إلى الخلافات والمنازعات التي تحدث بين الزوج والزوجة، والتي قد تؤدي في بعض الأحيان إلى أن تترك الزوجة بيتها لفترة من الوقت إلى حين تهدأ النفوس ويتدخل الأهل والأقارب لفض النزاع، فإذا اختلفت وجهات النظر واحتدم النزاع فإن والد الفتاة يستدعى مجلس الجونفان ليتدارس القضية للوصول إلى حل يرضي الطرفين، هذا في حالة ما إذا كانت المرأة صغيرة السن، فإذا ما كانت متقدمة في السن، ولها أبناء كبار فإن المرأة نفسها تطلب انعقاد مجلس الجونفان في بيتها، وعادة ما يلقون باللوم على الزوج خاصة في القضايا التي يتهم فيها بإساءة معاملته لها أو قسوته عليها أو ضربها ضرباً مبرحاً أو إساءته إلى حماته، وفي تلك الأخيرة لا يتم تسوية النزاع دون أن يقدم لحماته "قنحه أو جوبر" نوع من الثياب على سبيل الترضية، وقد يستدعى "الجونفان" في حالات ضرب الزوجة أو سبها أو طردها، أو في حالة إتهامها بالكسل أو المروق والعصيان أو الخيانة أو عدم قيامها بواجباتها المنزلية كما ينبغي، وعادة ما يكون عقاب الزوج ذبح شاه أو نحرها ونصحه ألا يعاود هذا السلوك، وقد يكون عقاب الزوجة إعداد بعض المريسة للجونفان، وقد تنصح بألا تعاود هذا السلوك وأن تستقر في بيتها مع أولادها. فإذا ما احتدم النزاع وتفاقم يقع الانفصال، وهم لا يعرفون الطلاق بالمعنى المألوف لدينا، وإنما يأخذ شكل الانفصال على فترات متكررة ومعاودة حتى يوقن الطرفان بأن ثمة استحالة في استمرار الحياة الزوجية، ومن ثم يقضي الجونفان بأن يرد على الزوج ماله في حالة عدم انجاب الزوجة، فإذا انجبت فعلى الزوج أن يحتضن أبناءه كما سبق أن أشرنا.

وقضايا الآرث قليلة ومحدودة إذ يقضي العرف الانقسناوي بأن يؤول المال (الأبقار، الماشية، الجباريك ... إلخ) إلى الأبناء الذكور دون الإناث على أن يخص الابن الأصغر أو الأبناء غير المتزوجين بجزء كبير من الأرث (نحو نصف ما تركه الأب أو يزيد) وبصفة عامة فإن المرأة لا تورث[1] وإن إقامة الأبناء غير المتزوجين مع أمهم يتيح الفرصة لاعالتها وتحقيق مطالبها هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن الأخوة الإناث لا يورثن وإنما تقدم لهن المساعدة بين حين وآخر حتى ينجبن ومن ثم يقدم لهن بعض الماشية على سبيل العون. ففي حالة وفاة الأب فإن ثروته تؤول إلى أبنائه الذكور جميعاً في حين لا تورث الإناث على أن يكون نصيب الذكور غير المتزوجين (حتى ولو كان فرداً واحداً) ما يزيد على نصف الأرث حتى يمكن تدبير المال اللازم له لدفع المهر وحتى يتساوى مع اخوته الذين سبق لهم الزواج من ناحية، فضلاً عن تمكينه من إعالة أمه، أما الإناث فيمكن لأبنائهن بعد زواجهن أن يحصلن على بعض الإرث وفق وصية الأب وغالباً ما يوصى بعدد محدود من الأبقار على سبيل الترضية[2] كما يقضي العرف القبلي في حالة وفاة الأخ المتزوج بانتقال الزوجة وأبنائها إلى أخيه "كنوع من الزواج الليفراتي" ومن ثم فإن ثروته أيضاً تؤول إلى أخيه خاصة إذا لم ينجب ذكوراً أو كان ابناؤه صغاراً، وتفسيرهم في ذلك أنها تؤول إليه لأن المال الذي دفع على سبيل المهر لهذه الزوجة كان ملكاً لهم،

---

(١) تلك سمة غالبة لدى كثير من قبائل شرق السودان فعند الأدوك مثلا لا تورث المرأة إنما تنتقل الثروة إلى اخوة الزوج في حالة عدم وجود ابناء من الذكور.

(٢) توفى رجل وترك لأبنائه الثلاثة الذكور وابناء ابنته الوحيدة عشرة أبقار وأوصاهم الا يقتسموا الأبقار فور وفاته وأن يتركوها حتى تتكاثر "أمام شهود" فإذا تكاثرت اقتسموها فيما بينهم على أن يأخذ كل بقرتين ونتاجها، على أن يحتفظ الابن الأصغر ببقية الأبقار، ويعطى أبناء الابنة بقرة بابنائها، وبعد ثلاث سنوات جاء ابناء الأبنة "الأحفاد" يطالبون بالبقرة التي تركها لهم جدهم، رفض الأخوة، غضبت الأخت ورفعت الأمر "للأور" الذي استدعى بدوره "الجونفان" وناقشهم فيما أدلت به المرأة من أقوال هنا سأل "الأور" الشاهدين فأكدوا ما أدلت به المرأة من أقوال... اعترف الأبناء بما ادعته اختهم إلا انهم أوضحوا وصية والدهم بألا يقتسموا الأبقار حتى تتكاثر، تشاور الجونفان ثم قال "الأور" انكم تعلمون أن شقيقتكم رقيقة الحال ويعاني أولادها الفقر كان أولى بكم أن تقنعوها، وما دامت لا تقتنع بما تقولون، فعليكم بتسليمها البقرة باولادها فوراً.

إلا إذا كان أبناؤه من الذكور وعلى درجة من النضج تمكنهم من الحفاظ على ثروة أبيهم، والجدير بالذكر أنه في حالة وجود ثروة لدى امرأة وتوفيت ولم تنجب ذكوراً فإن الإناث يرثونها. المهم في هذا كله أن البنت لا تأخذ من مال أبيها لتعطي زوجها، وفكرتهم في هذا أنها قد تعود إلى بيت أبيها في يوم ما، بل إن أخوتها قد يضطرون لرد مهرها إلى زوجها بعد سنوات، وهكذا نجد أن العرف الانقسناوي يقضي بأن الابن الأكبر مسئول عن الثروة بعد وفاة أبيه ولا يعني هذا أن يستأثر بمعظم الثروة، إنما تؤول في غالبيتها أو الجانب الأكبر منها للأخوة الذكور غير المتزوجين، فليس ثمة مساواة في توزيع الثروة إلا في حالة زواج جميع الأخوة الذكور، وحتى في حالة الاضطرار لبيع الأبقار في أعقاب الوفاة فإن الإناث لا يحصلن على نصيب معلوم في الثروة، إنما يمكن تقديم بعض المال على سبيل الهدية أو المساعدة.

وفي جميع الحالات وحين يتم الوصول إلى تسوية Compromise في إطار الأنماط المعيارية المتعارف عليها وبقصد استعادة التوازن فإنهم يذبحون "الكدروك" الخنزير أو الشاه أو نحوها، ويحرصون على تجميع الدم الناتج عن عملية الذبح في حفرة، حيث يأمرهم "الأور" بأن يضع كل من طرفي النزاع يده اليسرى في الحفره ليلطخها بالدم ويتصافحا وتسمى عملية المصافحة هذه في اللهجة المحلية "جول"، واستخدام اليد اليسرى مرده إلى اعتقادهم بأنها اشد قوة من اليمنى، وهي التي تحمل "الدرقة" التي يحمي بها المقاتل جسمه دفاعاً عن نفسه، فإذا ما تمت عملية المصافحة هذه فإنهم يهيلون التراب على الحفرة، وهذا يعني ذهاب ما بينهما من خصومة وعداوة، واستعادة جو الألفة والمودة ورأب الصدع وعادة ما يتم ذلك بعد تقرير الجزاء والاتفاق بين الطرفين، وهو جزاء تعويضي في الغالب وقد يصل في اقصى حالاته وأشدها عنفاً إلى الطرد أو البراوة "قوندس" وغالباً ما يقع في حالة الخلاف الحاد بين الابن وأبيه حين يسئ إلى والديه باستمرار أو يعاملهما معاملة غليظة أو أن يبدد ثروة أبيه[1] ولا يحدث هذا دون مقدمات إذ يهدد الأب ابنه مراراً بالطرد، وقد يعرض الأمر على

(١) كما حدث حين طرد "ابنه" "سولك" "ابنه كلويد" لأنه باع الماشية وبدد ثمنها.

أعمامه وأخواله أو أقاربه بصفة عامة، فضلاً عن الجونفان إذا اقتضى الأمر، وفي أحيان كثيرة يقوم الأعمام والأخوال بضرب الابن ضرباً مبرحاً، فإذا لم يلتزم الابن المارق لأبيه يقع الطرد وهنا يبدي الوالدان استياءهما ويتضرعا إلى "تل" وفي هذا الصدد يقولون: "اباجي ماري تل تانلداكيه" وتعني "لقد شكوتك لتل فليفعل ماشاء" فإذا ما وقع الطرد فإن الأب لا يصبح مسئولا عن زواجه، وفي حالة زواجه فإن الأب يحق له أن يسترد ما دفعه من مهر في زواج ابنه، كما يوصي بألا يرث من ماله أمام شهود، وبالتالي فإنه غير مسئول عن أفعاله وتصرفاته، ولا يتم هذا في واقع الأمر إلا في حالات الضرورة القصوى مثلاً، وإذا كان الطرد أو البراوة إجراء أشد قسوة ولا يمارس إلا مع العاقين المارقين الذين استفحل النزاع بينهم وبين ذويهم[1] فإن الجزاء يمكن أن يكون دون ذلك بكثير حتى في حالات القتل العمد أو الخطأ أو جرائم الزنا أو خطف النساء وما إليها، إذ يقضي العرف القبلي بالتعويض أو الدية ويصل في أقصى حالاته في حالة القتل العمد إلى عدد من الأبقار أو الثيران وقد يتضاءل الجزاء ليصل إلى ثور أو شاه أو نحوها، أما الجرائم الأخرى فإن التعويض المقترن بالتسامح أساسي في تحديد الجزاء، وغالباً ما يكتفي بنحر شاه لمجلس الجونفان بقصد إتمام الشعيرة وتسوية النزاع والمصافحة بالدم، وقد يصل الجزاء في أيامنا هذه إلى غرامة مالية بسيطة، ولا يعنى أن الجزاء تعويضي إلى حد كبير... إنهم لا يعرفون عقوبة الإيذاء أو الإيلام البدني، إلا في حالات تكرار السرقة أو عقوق الوالدين أو تكرار الزنا. أما في حالة تحويل القضية إلى مجلس قضاة "بامر" فإن للمحكمة الحق

---

(١) يحدثنا رالف لينتون Ralph Linton في معرض حديثة عن قبيلة التنالا Tanala في مدغشقر "أن البراوة سلاح رهيب لأنه يبعد الفرد عن أولئك الذين يشاركهم الحياة ويحتم عليهم حياة السريد، أنه إجراء اشد قسوة من الموت، وهو يمارس لديهم بالنسبة لمحترفي السرقة أو الذين أدينوا بتكرار الزنا بالمحارم، وغالباً ما يتم بعد تحذيرات متكررة" – كما يوجد هذا الإجراء لدينا في صحراء مصر الغربية لدى "قبائل أولاد علي" ... فقد تضطر العائلة من أجل الحفاظ على بنائها إلى استبعاد أحد أفرادها حين يكون هذا الفرد مصدر اضطراب ولا يتم هذا إلا في حالة معاودة التكرار في الاعتداء على الآخرين أو محاولة القتل المستمرة".

انظر فاروق إسماعيل، العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العرقية، ١٩٧٦، ص٢٤ وما بعدها.

في تقرير الجزاء والذي لا يختلف في كثير عن الجزاءات السابقة وغالباً ما يكون تعويضاً وقد يكون بدنياً ايضاً، إذ يقضي مجلس القضاء بدفع غرامة أو السجن في حالة عدم الوفاء بها، وقد يكون الجزاء الجلد بالسياط وفقاً لنوعية الجريمة ومدى ما ألحقه بالآخرين من ضرر، وقد يتضاءل الجزاء ليصل إلى حد التهكم أو السخرية خاصة أولئك الذين يرتبطون بنساء قد طلقن أو انفصلن عن أزواجهن، ويبدون سلوك الاستهجان هذا في المناسبات الاجتماعية كحفلات الزفاف أو نحوها، كأن يقدم له الطعام مهما كانت منزلته الاجتماعية في لحاء الشجر أو على قطعة من الصخر أو الجلد أو نحوها إمعاناً في إهانته إذ ارتضى لنفسه هذا النوع من الارتباط المهين.

وهكذا نجد أن نسق الضبط الاجتماعي يستهدف الوصول إلى نوع من الاتفاق يميل لان يستعيد التوازن الاجتماعي، ومن ثم فإن وسائل الضبط الاجتماعي لها من الخصائص المتمايزة والتي تمكنها من تحقيق هذا التوازن، وأولى هذه الخصائص يتمثل في المرونة وعدم دقة الأحكام أو تحديدها فالعرف الأنقسناوي يستهدف أولا وأخيراً الوصول إلى نوع من التسوية بين طرفي النزاع، فليس هناك تحديد واضح لنوع الجزاء وليس هناك ثبات للأحكام ومن ثم تختلف النظرة إلى الجريمة الواحدة، وإن كان هذا يرتبط إلى حد بعيد بعوامل متعددة ظروف القضية وملابساتها ووجهات نظر طرفي العلاقة، وإن كان التسامح يسود أحكامهم، فجريمة خطف الزوجة مثلاً لا يقرها العرف الأنقسناوي وإن اختلفت الأحكام بصددها فقد يكون الجزاء غرامة الجاني بشاه أو نحوها وترد الزوجة لزوجها، وقد يكون الجزاء أن يرد على الزوج ماله وما سبق أن قدمه من مهر، أو مجرد تسوية الخلاف وإعادتها إلى بيتها بعد تقديم شراب المريسة للمجتمعين ممن يناط بهم تسوية الخلاف، أو في أحوال أخرى تحفظ القضية لعدم الاستدلال، المهم هنا أن العرف الأنقسناوي يتسم بالمرونة ويستهدف أولاً وأخيراً رأب الصدع بالوصول إلى حل يرتضيه الجونفان ويلتزم به طرفي النزاع.

ومن ناحية أخرى نجد أن العرف الأنقسناوي تعويضي إلى حد كبير ولا يلجأون إلى الإيذاء البدني إلا نادراً خاصة حين تقوم الجماعة القرابية (كالأخوال

والأعمام) بمعاقبة أحد الأبناء لمروقه وخروجه عن السلطة الوالدية. وغالباً ما يكون العقاب بقرة أو شاه أونحوها تنحرللمشاركين في مجلس الجونفان، ونـادراً ما تقدم إلى المجني عليه أو عائلته، ويبدو التعويض واضحاً أيضاً في تقديرهم للخسائر التي لحقت بالأفراد كما في حالة رفض الزواج بعد تقديم الجهد والخدمة للجماعة القرابية أو في حالة اعتداء الأبقار والماشية على مزارع الآخرين.

والقاعدة العرفية في مثل هذا المجتمع تملي على الأفـراد تسوية النزاع بالجهود الذاتية منذ البداية على مستوى الجماعة القرابية أو الحلة أي منطقة الإقامة، وحتى في العلاقات بين الزوجين فغالباً ما يتخذ هذا المسار، حيث يعرض الخلاف على الوحدة العائلية فإذا ما احتدم النزاع فالجماعة القرابية ثم مجلس الجونفان و"الأور" ثم مجلس القضاة... إلخ ونفس المسار تتخذه القضايا الأخرى كقضايا الاعتداء على الأرض أو العرض أو تبديد الثروة حيث تبذل الجهود الذاتية للوصول إلى نوع من التسوية يقبلها طرفا النزاع. وهكذا نجد أن السلطة متدرجة إلى حد بعيد وتنتقل من المستوى العائلي إلى المستوى القرابي أو مستوى الحلة أو الإقامة (الجوار الاجتماعي) كما هو الحال حين ينعقد مجلس الجونفان ثم إلى مستوى المنطقة أو الجبل حيث يشارك السين احياناً و"الأورك" و"الجونفان" وأخيراً وعلى المستوى المحلي أيضاً مجلس القضاه "باو" هنا ينتفي دور القرابة أو الجوار الاجتماعي، وحيث يبدو النزاع كجزء من نسق سياسي أوسع حيث يشارك العمد السبعة أو بعضهم "كقضاة" للفصل في المنازعات، فإذا تعذر عليهم الأمر رفعت القضية برمتها إلى قاضي المدينة، هنا تجدر الإشارة أنه على الرغم من وصول عشرات القضايا إلى النظام الإداري القائم إلا أن سكان المنطقة مازالوا يجدون في عرض مشاكلهم على مشايخهم "الأورك" أو "مجالس الجونفان" من كبار السن الطريقة المثلى لحل هذه المشاكل وفض المنازعات، ولاشك أنهم ينجحون إلى حد بعيد في تسوية هذه المشكلات، خاصة تلك التي تتعلق بخطف النساء أو الفتيات والجدير بالذكر أن الأفراد في هذا المجتمع لا يميلون إلى التستر على مثل هذه القضايا ولايرون أي غضاضة في أن تنتشر وتذاع بين الناس بل لا يتحرج الأنقسناوي في أن يتحدث في أدق التفاصيل دون تردد أو

إحجام. وهذا على النقيض مما نجده لدى قبائل الـ TIV والذين يعتمدون اصلاً على مجالس كبار السن، ولكن حين شيدت الوحدات الإدارية والمحاكم فإنهم كانوا يعرضون كل صغيرة وكبيرة على الهيئات القضائية وكانوا يشعرون بالسعادة في أن يحملوا هؤلاء الغرباء من البريطانيين مسئولية حل مشاكلهم.(١)


ومما يجدر الإشارة إليه أن الأحكام التي يصدرونها في قضاياهم أحكام قياسية إذ يقضي الجونفان بما سبق لهم أن شاهدوه أو عرفوه في قضايا مماثلة أي بالقياس إلى أحكام سابقة، وا صادقوه من مواقف متشابهة أو ظروف متباينة وما يتطلبه الأمر من آراء أو نظريات.(٢)

وانطلاقاً من الاعتقاد بأن الآلهة لديها قدرة مطلقة في الكشف عن الصدق والزيف وأنها المسئولة عن العدالة بين الناس، إنها سوف تقدم الجزاء لأولئك الذين يستخدمون القسوة أو يكذبون أويخدعون، فليس ثمة مشكلة فيما يتعلق بالمذنب، إن الآلهة سوف تحقق العدالة، وطالما قاسى الأفراد من ظلم الآخرين أو صادفوا سوء الحظ في علاقتهم بهم، فإن هناك أدلة مادية لأولئك الذين يرغبون في تأكيد عدالة الآلهة، ومن ثم فهي كفيلة بالكشف عن الحقيقة والزيف فالفرد– مطالب عن أن يبحث في أعماقه عما اقترفه من آثام أو ذنوب أدت إلى ما لحق به في أعقاب أدائه اليمين... لعله أساء إلى الآلهة او أغضبها حين أحنث في قسمة، ومن ثم فإن الخوف مما قد يترتب على هذه اليمين الحانثة قد يدفعهم إلى الاعتراف بما اقترفوه من آثام، وبالتالي تقبلهم لما يقرره "الجونفان" أو "الأورك" من نظريات وآراء.

---

(1) Margaret Mead, Culture and Technical Change Unesco, Published in 1963 by United Nations, pp. 114-119.

(٢) ولعل قضية بقور التي صادفتها أثناء زيارتي للمنطقة في ديسمبر ١٩٧٩ خير مثال على ذلك إذ رفع شكوى "للأور" مدعياً ان شخصاً قتل "اصله" نوع من الثعابين يؤكل لحمه، في دارءة يريد الحصول عليها ولكن "بقور" يرفض، سأل الأور عما إذا كانت الواقعة حدثت في دار بتور أم لا أجاب "الجونفان" بأنها في منطقة بقور استنكر "الأور" طلب الآخرين في استرداد أو اقتسام الأصلة، سائلاً إياهم هل سمعتم عن مبدأ الاقتسام هذا؟ فلما أجابوا بالنفي، أمر بأن يحصل عليها ذلك الذي وجدت في داره "ومن هذه الواقعة نرى أن أحكامهم قياسية وفقا لما يقضي به العرف السائد".


Bibliotheca Alexandrina
دار المعرفة الجامعية
طبع نشر توزيع